<36700053900013
<36700053900013
Bayer. Staatsbibliothek

Th. Pol. 936. a.

Ph. sp. 231 m

Eberstein

Ph. Sp. 231 m

R.

Natürliche Theologie der Scholastiker

nebst Zusätzen

über die Freyheitslehre

und

den Begriff der Wahrheit bey denselben,

von

W. L. G. Freyherrn von Eberstein.

Leipzig,
bey Johann Gottlob Feind.
1803.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Sollte in der Geschichte der Philosophie nicht eine merkliche Lücke verbleiben, so war eine gründliche Untersuchung der Scholastik ein Erforderniß, dessen Nothwendigkeit unsre ältern Geschichtsforscher viel zu gering anschlagen mochten. Das Ueberschreiten mehrerer Systeme, die Aufsehen erregt, und zur Kultur des menschlichen Geistes das ihre auch beygetragen hatten, mußte nicht nur an sich betrachtet schon unzuläßig seyn, sondern es mußte sogar die Einsicht in den Zusammenhang und die Entwickelung der neuern Lehren zur genauern Betrachtung rufen. Spätere berühmte Denker hatten ja aus Scholastikern geschöpft, von ihnen die Grundlage vieler ihrer Behauptungen, ja ganzer Theile ihrer Philosophie entlehnt, wie konnte man nun mit flüchtigen Blicken über ihre zahlreichen Werke hinsehen? Wie konnte man sich an

einem bloßen Verwerfen ihrer Arbeit genügen? Den Bemühungen eines **Tiedemann** gebührt daher ein bleibendes Verdienst, als dem ersten, der unter den Geschichtschreibern der Philosophie, jene Nothwendigkeit nicht blos gefühlt, sondern auch dem Mangel selbst abzuhelfen so glücklich bemüht gewesen ist.

Demohngeachtet scheint es mir, als dürfte zur leichtern Einsicht der Verflechtungen der Systeme, und der Entstehung vieler so abweichender Vorstellungen, eine Art von Geschichte nicht unbrauchbar seyn, welche den Ursprung der vorzüglichsten einzelnen Meinungen, ihre Entwickelung, sammt den vornehmsten Streitigkeiten unter sich darstellte, und hiermit die Gestalt anzeigte, in welcher die verschiedenen Begriffe und Lehrsätze in die Philosophie der Neuern übergingen, um ihre weitere Umbildung zu erfahren. Die gewöhnliche Geschichte zeigt überhaupt nur jedes einzelne System zusammenhängend in seiner Eigenthümlichkeit, um das Schicksal der einzelnen Meinungen, das sie ohnehin nur abgebrochen berühren kann, vermag sie sich nur da zu bekümmern, wo dasselbe einen größern Einfluß auf das Ganze geäußert hat.

Wenn

Wenn sie daher schon, vermöge ihrer Anlage und ihres Umfanges, oft unfähig ist die kleineren Wendungen und den Uebergang der einzelnen Sätze aus dem einen System in das andre bemerklich zu machen; so zeichnet die Dogmengeschichte den Weg jeder einzelnen Lehre, unabgebrochen mit seinen wesentlichen Krümmungen vor, und vermag die Uebersicht des Ganges der Begriffe zu erleichtern, ob sie gleich ohne Bekanntschaft mit der allgemeinen Geschichte gar kein Bestehen haben kann.

In dieser Rücksicht lege ich hier den Freunden meiner Lieblings-Wissenschaft einen Versuch vor, den ich schwerlich wagen würde, wenn nicht das günstige Urtheil, das mehrere öffentliche Blätter meiner kleinen Schrift, über die **Logik und Metaphysik der reinen Peripatetiker** geschenkt, mich hierzu ermunterte. Ich wähle die Naturtheologie, weil diese die übrigen Theile der Scholastik nicht nur an Interesse überwiegt, sondern weil auch das Verdienst diesen wichtigen Theil der Metaphysik zuerst wissenschaftlich bearbeitet zu haben, den Scholastikern gewissermaßen nicht abzusprechen ist. Denn da diese

Philosophen ihren metaphysischen Blick mit besonderer Schärfe auf das Wesen Gottes, sein Daseyn und seine Wirkungen richteten, in welchen wichtigen Betrachtungen sie selbst ihren Lehrer Aristoteles weit hinter sich ließen; so war ihr Mitglied Suarez fähig diese Lehrsätze, wie sie damahls die Vernunft sich dachte, in einem eigenen Abschnitte seiner Metaphysik vorzutragen, und auf diese Weise eine Art von Naturtheologie in systematischer Form aufzustellen.

Man mache den Scholastikern nicht zu viele Vorwürfe wegen ihrer Vermischung der christlichen und philosophischen Theologie. Sie unterschieden die Wahrheitsgründe unter sich mehrentheils sehr genau, ob ihnen gleich beyde nur Eine Wahrheit geben sollten, und es lassen sich daher die rationalen Dogmen sehr wohl von den positiven absondern, herausheben und als ein eigenes Ganzes darstellen. Mochte die christliche Religion ihnen auch die wichtigsten Gegenstände selbst darreichen, genug wenn sie sich bemühten die Realität dieser Ideen durch Vernunftgründe zu untersuchen, und diejenigen Begriffe, bey denen dieses möglich war, von denen zu unter-

unterscheiden, welchen nun der Glaube an Offenbarung Gewißheit geben konnte.

Meiner Arbeit habe ich den Titel einer **natürlichen Theologie** gegeben, weil sie die vernünftigen Ideen **der Scholastiker** über Gott und seine Verhältnisse zur Welt, mit Ausschluß der Eigenthümlichkeiten des Christenthums enthalten sollte, welche Gegenstände wir seit Wolfs Zeiten gewöhnlich unter diesem Nahmen denken, der immer nicht viel Glück bey den Schulphilosophen machen wollte. Die wichtigsten ihrer Untersuchungen, die Quellen ihrer Begriffe, die Ausbildungen ihrer Lehren suchte ich in der Kürze anzugeben, wobey ich mich, so viel wie nur möglich, an ihre Schriften selbst gehalten habe, und nichts mehr wünsche, als daß es mir geglückt seyn möge hie und da Ideen hervorzuziehen, welche die Geschichte der Philosophie bis jetzt übersehen, oder vielleicht ungerecht zurück geworfen hat. Dennoch bin ich weit entfernt mir zu schmeicheln, daß ich diesen Gegenstand erschöpft haben sollte; ich bin vielmehr überzeugt, daß noch jeder, der sich dieser Arbeit unterziehen wird, manches Neue und Unerwartete auffinden dürfte, das bemerkt zu wer-

den verdient, jetzt aber unter dem unnützen Haufen von Syllogismen fault. Es muß auch schon der hingeworfene Blick auf die Werke eines **Thomas** oder **Scotus** den kühnsten Mann bewegen, für sich an einer völligen Erschöpfung zu verzweifeln, und genauerer Umgang wird jeden zur Bescheidenheit und Genügsamkeit stimmen.

Eine Uebersicht ihrer **Lehre von der Freyheit des Willens**, und eine Abhandlung über **ihren Begriff von der Wahrheit** lasse ich noch als Zusätze folgen. Die erstere schien mir unentbehrlich, wiefern in der Schrift selbst dieser Gegenstand sehr oft berührt werden mußte, und daher eine allgemeine Kenntniß der wichtigsten Meinungen nöthig war, die letztere aber ist vielleicht in unsern Zeiten, wo wir so viel über Wahrheit schreiben, manchem nicht ganz uninteressant, der die Geschichte dieses wichtigen Begriffs zum Gegenstande seiner Betrachtungen macht. Hoffentlich wird jeder sehen, wie die Schulen auch hier mancherley zur Aufhellung beygetragen haben, und wie es wenigstens nicht an ihrem Fleiße ermangelte, nicht immer Einseitigkeit der Betrachtungen sie von weiterem

For-

Forschen zurückhielt. Daß ein genaues Bestimmen und Entwickeln ontologischer Begriffe nicht Knabenspiel, das Ausgleichen und Vereinbaren so mannichfaltiger Ansichten nicht das Werk jedes gemeinen Kopfes sey, und öfters Hülfsmittel fordert, die Scholastiker entbehren mußten, wird jeder wissen, der sich mit ähnlichen Arbeiten nur einigermaßen beschäftiget hat. Wahrlich manche würden nicht so hämisch über die Scholastiker geurtheilet haben, wenn ihnen nicht entweder solche Arbeiten, oder diese Philosophen unbekannt gewesen wären.

Hoffentlich werden sich meine Leser überzeugen, daß ich gegen die Fehler jener Denker nicht blind gewesen bin. Mehrere sind zu auffallend, als daß sie nicht jeder, der ihre Werke durchsucht, bemerken sollte, und hier verdienen sie oft Vorwürfe, ja Zurücksetzung. Aber man hätte bey ihren Verdiensten nicht schweigen, ihre oft lehrreichen, oft trefflichen Gedanken nicht überhüpfen, sondern vielmehr Rücksicht auf das Ungünstige des Zeitalters und ihre besondern Verhältnisse nehmen müssen. So lange die Einsicht in die Hindernisse und Arbeiten eines rohen Volks, das

nach

nach wissenschaftlicher Bildung emporstrebt, wichtig ist, so lange eine genaue Bekanntschaft mit den allgemeinsten Kenntnissen unsers Verstandes dem Denker ein Bedürfniß bleibt: — und bleibt sie dieß nicht, wenn auch die Gültigkeit derselben den engen Kreis unserer Vorstellungen nicht übersteigen sollte? — so lange muß der Schulphilosoph dem Forscher in der Geschichte der Kultur, so wie dem Philosophen selbst Interesse gewähren, wie dieß nicht nur Leibnitz an mehreren Stellen, sondern noch neuerlich ein gelehrter Recensent in der N. A. D. Bibl. anerkannt haben. Mohrungen im Mansfeld. den 20ten Febr. 1803.

Inhalt.

Natürliche Theologie der Scholastiker.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Beschaffenheit der scholastischen Naturtheologie . . . . . S. 1.

Zweyter Abschnitt.

Beweise für das Daseyn Gottes . . . 39.

Dritter Abschnitt.

Ueber die Möglichkeit einer positiven Erkenntniß Gottes . . . . . . 52.

Vierter Abschnitt.

Nähere Bestimmung des Begriffs von Gott, als einem nothwendigen und unendlichen Wesen . . . . 67.

Fünfter Abschnitt.

Von der Einfachheit und Substantialität Gottes 84.

Sechster Abschnitt.

Von der Allmacht, Ewigkeit und Allgegenwart Gottes . . . . . . 97.

Siebenter Abschnitt.

Von den geistigen Eigenschaften Gottes, dem Verstande und dem Willen . . . 117.

Achter

Achter Abschnitt.

Von der Einheit Gottes : : : S. 168.

Neunter Abschnitt.

Von der Schöpfung und Erhaltung der Welt 177.

Zehnter Abschnitt.

Von der Rechtfertigung des Uebels : : 196.

Zusätze.

Uebersicht der scholastischen Freyheitslehre : 221.
Ueber den Begriff der Wahrheit und dessen Bestimmung in der scholastischen Philosophie 237.

Erster

Erster Abschnitt.

Allgemeine Beschaffenheit der scholastischen Naturtheologie.

Wenn man bedenkt, mit welchen Schwierigkeiten der Mensch zu kämpfen hat, und welche Anstrengungen und Fleiß erfordert werden, ehe er von allen Hülfsmitteln unterstützt, zu einiger wissenschaftlichen Kenntniß gelangt; so läßt sich ohngefähr auf die Hindernisse schließen, die sich dem rohen Sohne der Natur entgegen stellen, wenn er zuerst diese Bahn betritt, und ohne sichern Führer sie zu wandeln, durch die Noth gedrungen wird. Gar bald hilft sich zwar der natürliche Verstand in den nächsten Angelegenheiten des menschlichen Lebens, und sucht die um ihn her liegenden Bedürfnisse, so gut es gehen will, zu erlangen. Aber da wo ihn die ersten Erfahrungen verlassen, wo er zu allgemeinern Betrachtungen genöthiget ist, wo ihn die Unterstützungen mangeln welche die Sinne gewähren, da ist er unfähig sich glücklich heraus zu finden, und es bleibt genug, wenn er das Nachdenken über einen höheren Gegenstand nicht ganz aufgiebt, sollte er auch gleich eine irrige Vorstellung desselben bilden, und mit einer bloß scheinbaren Auflösung zufrieden seyn.

Gewiß finden sich diese Schwierigkeiten bey keiner Wissenschaft mehr, als bey der Weltweisheit, und es ist daher nicht zu bewundern, wenn sich die Völker des Mittelalters mit so mancher falschen Ansicht genügt, und so manchen Gedanken hervorgebracht haben, den wir jetzt, lange Jahrhunderte nach ihnen, als irrig verwerfen. Sie selbst waren als sie das römische Reich zertrümmerten, noch mit allem unbekannt was zur eigentlichen Bildung des Geistes gehört, Nationen die wir etwa mit heutigen Tartaren und Kalmucken vergleichen können, und denen wir noch Dank sagen müssen, wenn sie die geringen Ueberbleibsel römischer Gelehrsamkeit nicht mit dem Staate selbst zerstörten, und bisweilen sogar, wie die Ostgothen in Italien, ihre Beschützer und Pfleger wurden.

In einem rohen Volke Neigung für die Gelehrsamkeit rege zu machen, und demselben Geschmack und Einsicht einzuflößen, kann nicht das Werk weniger Jahre seyn, und möchte auch bey den besten Hülfsmitteln, ohne den Wissenschaften selbst manche barbarische Züge mitzutheilen, nicht wohl von statten gehen. Wo aber, wie in den letzten Zeiten des abendländischen Reichs, die Wissenschaften selbst in Verachtung und Verfall gerathen sind, wo man Wohlleben und Unsittlichkeit höher als jede geistige Beschäftigung schätzt, wo die öffentlichen Anstalten zur Kultur des Verstandes eingehen, da konnte man den germanischen Völkerschaften wohl schwerlich Achtung für die Litteratur mittheilen und ihren geistigen

Kräften

Kräften eine glückliche Stimmung geben. Es mußte vielmehr in diesen rauhen Eroberern, bey denen Tapferkeit und körperliche Kräfte, nebst einem gewissen, unverdorbenen Biedersinn, allein einen vorzüglichen Werth geben konnten, die höchste Verachtung gegen wissenschaftliche Bildung entstehen, wenn sie unter Nationen, die sich ihrer rühmten, einen kraftlosen Haufen träger Wollüstlinge erblickten, der sich jede Hinterlist und Schandthat erlaubte, wenn er nur Mittel finden konnte seine Begierden zu stillen. Es würden daher die Wissenschaften nicht nur viel später unter den deutschen Völkern aufgenommen worden seyn, sondern es wäre wohl gar ein gänzliches Aussterben derselben möglich gewesen, wenn sie nicht an der christlichen Religion einen festen Anhaltungspunkt gefunden hätten, der bey der Duldsamkeit der Eroberer stehen blieb, ja der auch das sicherste Mittel abgeben mußte, dereinst wissenschaftlichen Geist in ihnen zu erregen, da sie bald, freywillig oder gezwungen, zu dem Christenthum übertraten.

Der Inhalt der christlichen Religion, so sehr er auch schon um diese Zeit entstellt seyn mochte, forderte doch immer eine gewisse philosophische Betrachtung, indem sie Gott als ein übersinnliches Wesen gedacht und verehrt wissen wollte, und die frühern Schriftsteller, vorzüglich Augustin, hatten schon die wichtigsten religiösen Gegenstände durch Vernunftgründe zu befestigen gesucht. Es war daher den Lehrern des Christenthums einige philosophische Kenntniß, selbst zum Verständniß der Kirchenväter, unentbehr-

entbehrlich, und ob sie gleich in dem falschen Wahne standen, als wenn die Wissenschaften nur in Beziehung auf die Religion einigen Werth haben könnten, und nur in so fern, und so weit es diese erfordere, getrieben werden müßten; so blieb doch immer, wenn gleich ein sehr geringer Grad von philosophischer Bildung unter ihnen, der bey günstigern Zeiten, einen stärkern Fortschritt nicht unmöglich machte. Auch gewährte die Kirchenverfassung den Wissenschaften in den Klöstern, mitten unter dem Geräusche der Waffen einen sichern Zufluchtsort, und zog Menschen in einer sorgenlosen, von allem Getümmel der Welt entfernten Lage, zu einem beschaulichen Leben heran, denen die Betrachtung religiöser Gegenstände zur heiligsten Pflicht gemacht worden war.

Eine solche Beschäftigung blieb zwar mehr ascetisch als dogmatisch, sie war weniger Sache des Verstandes, als des Herzens, in dem nur überspannte Gefühle rege gemacht wurden; allein hin und wieder strebte doch auch die Vernunft empor, und versuchte ihre Kräfte an dem christlichen Glauben. Ueberdieß wurde das Sammeln der Bibliotheken, das Abschreiben der Bücher, das den Benedictinern ihre Ordensregel vorschrieb, bald ein Mittel zur Errettung wissenschaftlicher Ueberbleibsel, und die Stiftung mehrerer Schulen an den einzelnen Cathedralkirchen, in welchen junge Geistliche gebildet werden sollten, half zur Verbreitung einiger Wissenschaften in allen Gegenden des christlichen Glaubens.

Bey dem allen blieb nur die Geistlichkeit allein im Besitz einiger Gelehrsamkeit und philosophischen Kenntniß, deren Umfang sich am ersten an den Werken abmessen läßt, die man damals bey allem Unterricht zum Grunde legte. Denn da die Furcht und Abneigung vor der heidnischen Religion so groß war, daß man auch die besten Denkmähler des Alterthums nicht zu lesen wagte, indem man dadurch heidnische Irrthümer wiederum einführen zu können glaubte; so wurde Plato und Aristoteles durch einen Marcianus Capella und Cassiodor verdrängt, welche dürftige Umrisse aus den sieben freyen Künsten lieferten, unter denen auch die Dialektik, als das Wesentlichste der damahligen Philosophie erschien. In der Folge kam hierzu noch Isidor und zwey kleine Schriften über die Dialektik und die Kategorien des Aristoteles, welche man dem heiligen Augustin beyzulegen pflegte, und die daher mit größter Achtung behandelt wurden. Alle diese Entwürfe waren größtentheils nach der Isagoge des Porphyr, oder nach den Auszügen des Organons von Apulejus und Boethius, verfertiget und enthielten fast nichts mehr, als die Bestimmungen der unentbehrlichsten logischen Begriffe und der Kategorien, welche die Stelle der Metaphysik vertreten mußten. *)

Indessen blieb es dennoch ein Glück, daß die Philosophie selbst in dieser dürftigen Gestalt, für unentbehr-

*) Von ähnlicher Beschaffenheit war auch die Dialektik des Alcuin.

entbehrlich bey der Theologie erachtet wurde, weil hier überhaupt mehrere Untersuchungen vorkamen, die ohne philosophische Behandlung gar nicht anzustellen waren, zumahl der Lieblingsschriftsteller der abendländischen Kirche, der heilige Augustin, sich mit einem nicht gemeinen Geiste über mehrere Gegenstände der Religion verbreitet hatte. Von den Lehren selbst war er zwar gewöhnlich an sich überzeugt, und bedurfte keiner Vernunftbeweise; allein sollte ein System hervorgehen, das in seinen innern Theilen Haltbarkeit hätte, so mußten die Begriffe und Sätze bestimmt, und mit einander ausgeglichen werden. Man mußte die Folgen erwägen, mußte den Zusammenhang einsehen, um die Verkettung des Ganzen in allen ihren Theilen zu finden, ohne durch Widersprüche gestört zu werden, und in dieser Rücksicht verdiente Augustin manchen Dank, ob er gleich nicht immer in seinen Unternehmungen glücklich gewesen war. Der zu seiner Zeit herrschenden Alexandrinischen Philosophie war auch er zugethan gewesen, und mußte sie zur Anwendung auf die christliche Lehre nicht unschicklich finden, indem mehrere Grundsätze der Eklektiker, auch in den Schriften der Evangelisten und Apostel zu liegen schienen, andere nur einige Umbildung erforderten, um ganz im christlichen Gewande auftreten zu können. Durch schickliches Nachgeben, konnte man also ein System herausbringen, welches fast auf die nehmliche Art, wie das Neuplatonische verknüpft, und doch dabey Christenthum war. Augustin bearbeitete auf diese Weise die mehresten christ-

lichen

lichen Dogmen, wie ihn dazu eine Gelegenheit aufforderte und er mag noch Dank haben, wenn er manche der Mystischen und abgeschmackten Ansichten ausgemustert hat, welche im System der Alexandriner lagen. Es waren doch durch ihn die mehresten Lehren unter eine vernünftigere Ansicht gebracht, und der Grund zu einer natürlichen Theologie gelegt, ob sie gleich aus den eigenthümlichen Sätzen der Christen nicht heraus gehoben war. Eine solche Absonderung wäre auch damahls von den nachtheiligsten Folgen gewesen, indem man sie bald verworfen und gewiß zur heydnischen Gelehrsamkeit gezählet haben würde. So aber flossen vernünftige Betrachtungen in das Christenthum, und man war mehrmahls gezwungen die Vernunft zu gebrauchen, wenn man den großen Lehrer verstehen und seine Sätze vertheidigen wollte, wie davon die Streitigkeit des Claudius Mamertus*) ein Beyspiel giebt.

Augustins Arbeiten bildeten indessen kein zusammenhangendes Ganzes, sondern nur eine Menge einzelner Untersuchungen und es fehlte also in den ersten Zeiten an einer systematischen Theologie. Der kleine Versuch, den Damascen mit seiner Schrift vom

*) Ueber diese mit dem Bischof Faustus zu Ries geführte Streitigkeit, welche die von dem letztern bestrittene, aber von ersterem vertheidigte Unkörperlichkeit der Seele betraf, s. Tiedemann Geist der speculat. Philosoph. III. 547. ff.

vom reinen Glauben *) wagte, mußte daher willkommen seyn und so großen Beyfall finden, daß er lange Zeit die Stelle eines allgemeinen Lehrbuchs vertrat, und selbst die spätern Entwürfe verdrängen konnte, die Alcuin geliefert hatte. Wirklich war die Schrift des Damascen für jene Zeiten nicht unbrauchbar. Sie umfaßte, samt der Theologie, zugleich das Wesentlichste der damahligen Welt und Geisterlehre, trug die Sätze mehrentheils nach Vernunftgründen kurz und zusammenhangend vor, und zeigte so viel wie möglich, Uebereinstimmung mit den heil. Schriften, aus denen, und den Lehren der Väter, die Beweise für die eigenthümlichen Sätze des Christenthums flossen. Beda und Alcuin arbeiteten, doch ohne eigenen Geist, auf ähnliche Weise. Das was im Cassiodor, Isidor und Boethius lag, suchten sie so gut sie konnten, an einander zu knüpfen, und im Fall der Noth durch die Gedanken des Augustin zu stützen. Es muß daher ein äußerst geringer Begriff von den Wissenschaften der damahligen Nationen, und der Franken insbesondere, entstehen, wenn man bedenkt, daß diese Schriften Muster für ihr Zeitalter abgaben, und daß der Irländer Alcuin die Franken, in Verhältniß zu seinen Landsleuten, als Barbaren schildert. Mag es daher auch seyn, daß hie und da, wie es bald eigene Betriebsamkeit der höhern Geistlichkeit, bald Begünstigungen der Regenten und andre vortheilhafte Verhältnisse bewirkten, berühmte Lehrer auftraten

*) Joh. Damascenus de orthodoxa fide lib. IV.

ten und angesehene Schulen entstanden; so blieben doch die Wissenschaften und eine philosophische Theologie in ihrer Kindheit, zumahl der Scharfsinn fähiger Köpfe mehrentheils auf die ungeschicktesten Gegenstände angewendet wurde, welche der positive Lehrbegriff darreichte und deren Wahrheit durch die Macht des Glaubens für jeden Angriff gesichert war.*)

Die Eklektische Philosophie hatte indessen, wie wir schon oben bemerkten, manche Seiten die zum Christenthum stimmten und der Mysticismus beyder heiligte jeden Gedanken der nur stumpfes Staunen bey Betrachtung der Gottheit erregte. Es war daher für die Theologie kein ungünstiges Ereigniß, wenn Scotus Erigena beym Pabst verstieß, und sein System als irrig betrachtet wurde, sonst dürfte sein Pantheismus leicht Wurzel geschlagen haben, zumahl er durch manchen tiefsinnigen Gedanken gedeckt, und durch frommen Anstrich annehmlich gemacht war. Bey seinen überspannten neuplatonischen Ideen zeichnete er sich durch manchen hellen Blick vor seinen Zeitgenossen aus, und er tritt daher als der erste eigenthümliche Philosoph unter den abendländischen Nationen auf, der unter günstigern Umständen, die Wissenschaf-

*) Die Bemühung des Beda die Dreyeinigkeitslehre vernunftmäßig darzustellen, zeigt doch, daß der gemeine Begriff anstößig gewesen seyn muß. Ueberhaupt ist Beda, vorzüglich in Rücksicht der Belesenheit, weit mehr als Alcuin und Rhabanus Maurus, welcher bloß Dialektiker war.

senschaften merklich fortgerückt haben würde, wenn er nicht durch die Schwärmereyen seines Lieblings, des untergeschobenen Dionysius Areopagita, zur Mystik verführt worden wäre. In dieser Hinsicht war es also gut, wenn sein System mit seinem Tode ausstarb und wenn die dialektischen Kämpfe des zehnten und eilften Jahrhunderts, durch ihre Trockenheit den Hang zu der Gefühlsphilosophie milderten, deren Folgen viel schädlicher geworden seyn würden, als Abstractionen und Distinctionen nur immer werden konnten. Wendete man diese auf theologische Materien an, zog man Schlüsse aus den Sätzen, und disputirte man über dieselben, ohne daß das Herz darein reden durfte; so mußte sich doch endlich die Vernunft regen, es mußten neue Gedanken hervorgehen, es mußten Parteyen erwachsen und Streitigkeiten mußten durch Uebung die Kräfte des Verstandes entwickeln. Berengar und Lanfranc mögen daher Dank für ihre Zänkereyen haben, so ungeschickt sie sich auch bey denselben benehmen mochten, und so unglücklich der Gegenstand gewählt war, an dessen Entwickelung sie ihre Stärke zeigten. Selbst der Streit der Realisten und Nominalisten müsse nicht so weggeworfen betrachtet werden, als ob nicht aus ihm auch Vortheil für die Philosophie geflossen wäre. Wichtig genug war die Frage: Was hat die allgemeine Erkenntniß für Realität? Sollte jetzt der Verstand in die Sache des Glaubens reden, so mußte sie erörtert werden, indem die Gewißheit aller Vernunfterkenntniß von ihr abhing. Mochte es seyn, daß manche

schiefe

schiefe Ansicht, vieler leere Wortkram, vieler Unsinn aus jenen Untersuchungen hervorging; so führten sie doch auch manchen Lichtstrahl hervor, der noch das System des heil. Thomas über das Allgemeine erhellt, und der den subtilen Duns bey seiner Theorie der Gewißheit voran leuchtete. Gegenstände dieser Art fordern tiefe Untersuchungen, zu welchen Zeit gehört, und bey denen es ohne Anstoß nicht abgehen kann. Wie viele Jahrhunderte haben wir nun philosophirt, und wird die Nachwelt unsere Streitigkeiten ihres Anblicks würdigen, wie viel dürfte sich finden, worüber sie uns Vorwürfe zu machen berechtigt seyn möchte?

Man sieht auch an den Werken der nachfolgenden Philosophen, daß selbst durch die Sophistik die Philosophie im eilften und zwölften Jahrhunderte, gegen das neunte und zehnte gewonnen hatte, indem sie nicht nur mehrere Gegenstände behandelte, sondern auch in ihren Untersuchungen tiefer einzudringen vermochte, und oft eifrig bemüht war die Vernunft mit dem Glauben zu versöhnen. Freylich fehlte es noch immer in den ersten Principien, weshalb auch der noch ungeübte Verstand so manchen Mißgriff that; allein da man das Feld immer mehr und mehr erweiterte, und die Aufgaben immer schwieriger wurden; so konnte es nicht ermangeln, daß nicht da oft Widersprüche aufgefallen wären, wo man sich vorher im sichersten Besitze der Wahrheit glaubte. Für dergleichen Irrungen sich zu bewahren, darzu gehörte Uebung der Vernunft, die sie doch erst an Kleinigkeiten versuchen mußte. Sie griff daher mehr nach den

ver-

verwickelten als tiefern Untersuchungen, und freute sich kindisch der Auflösung eines Knotens, den sie oft selbst geschürzt hatte, um ihr Heil an seiner Entwickelung zu versuchen. Die Aufmerksamkeit war deshalb besonders auf logische Gegenstände gerichtet und es schadete nichts, wenn man auch bald für bald wider einen Satz stritt, weil eben dadurch die Vernunft einsehen lernte, wie nothwendig ihr einfachere Principien wären, wenn sie sich aus diesen Verwickelungen herausfinden wollte. Wie einseitig würde auch bey der Macht und Strenge der Hierarchie, jeder theologische Satz betrachtet worden seyn, wenn nicht dieß Streiten mehrere Ansichten aufgestellt hätte; und wir wollen daher Abälards Verdienst nicht verkennen, der bisweilen entgegengesetzte Behauptungen zu vertheidigen suchte. Um wie viel tiefer drangen auch nicht die Untersuchungen des Anselmus und des Hildebert aus Lavardin gegen die Arbeiten eines Beda und Alcuin ein. Zwar waren fast alle Beweisgründe, besonders beym Anselmus vom Augustin entlehnt;*) allein der eigene Fleiß hatte doch die Gedanken des Heiligen verfolgt und sie selbst philosophischer aufgestellt als sie von letzterem hingeworfen waren und das Streben die Theologie zu befestigen, war nur selten durch die Autorität der Väter und der heil. Schrift gehemmt.

*) Anselmus sagt selbst, daß er nichts sage, was nicht mit der allgemeinen Lehre und vornehmlich mit den Schriften des Augustin zusammenstimme, mit welchen man ihn vergleichen möchte. Opp. p. 3.

gehemmt. Auf diese Art traten nach und nach, immer mehr Vernunftbeweise für die allgemeinen theologischen Sätze auf, und man versuchte selbst die eigenthümlichen Lehren der Kirche wenigstens begreiflich zu machen, wenn man an der Möglichkeit sie zu erweisen, verzweifeln mußte. Als wissenschaftlicher Denker stand indessen **Anselmus** weit über dem **Abälard**, der, wenigstens in seiner noch übrigen theologischen Abhandlung, vielmehr über die Glaubenslehren raisonnirte, als daß er sie hätte beweisen sollen, und daher, wenigstens in dieser Schrift fast mehr als ein Populärphilosoph, nicht als Systematiker zu verfahren scheint.

Blinde Achtung für den damahls schon so sehr entstellten christlichen Lehrbegriff, verführte die Vernunft ihre Kräfte an ungeschicktem Stoffe zu versuchen, und da sie es nicht wagen durfte einen irgend geheiligten Satz hinweg zu räumen; so blieb oft, selbst bey beßrer Einsicht, kein andres Mittel übrig, als die Gefangenschaft der Vernunft unter dem Gehorsam der Glaubenstyranney. Die Theologie war nun überdieß viel weiter ausgedehnt, und daher kaum mehr zu übersehen, zumahl mancher unverdaute Gedanke sich zu dem System gesellte, da jede Paradoxie die sich ein Lehrer entfallen ließ, von seinen Schülern begierig aufgenommen und zur genauern Prüfung aufgestellt wurde. So wenig sich daher auch Selbstgedachtes in den Sentenzen **Peters des Lombarden** findet, so war doch zur Erleichterung der Uebersicht die Sammlung der Lehrsätze sammt den Abweichungen und Einwürfen

würfen brauchbar, da zumahl der Einseitigkeit dadurch glücklich vorgebeugt wurde, und die Sätze ausgezeichnet erschienen, für welche die Vernunft noch keine Gründe aufgefunden hatte und die bloß das Ansehen eines Kirchenvaters deckte. Indessen waren auch hier die mehresten Beweise aus dem Augustin entlehnt, und die größte Kunst bestand in schicklicher Darstellung, Erläuterung und Verfolgung seiner Gedanken. Da nun die Alexandrinischen Grundsätze bey diesem Heiligen vorzüglich herrschend gewesen waren; so blieben auch die philosophischen Betrachtungen der theologischen Gegenstände bis in die Zeiten Peters des Lombarden nichts als ein christlicher Neoplatonismus.

Man muß sich indessen hierunter noch kein in seinen innern Theilen durchgängig zusammenhangendes System vorstellen. Denn obgleich die einzelnen Lehren mehrentheils untersucht worden waren; so mangelte doch noch viel an jener innigen Verknüpfung, durch die allein ein dauernder Gliederbau hervorgebracht werden kann. Man war zu sehr bemüht jeden einzelnen schadhaften Theil zu erhalten, weil man glaubte, daß er zum Ganzen unentbehrlich sey, und übersahe daher zu oft die Mißstimmungen, welche die zweckmäßige Organisation dieses großen Körpers hinderten. Immer fehlte es noch an den allgemeinsten und ersten Principien, nach welchen jedes einzelne Glied beurtheilt werden konnte, um seiner Harmonie zum Ganzen gewiß zu seyn; mit einem Worte, es fehlte an einer genauen Ontologie. Denn obgleich die Aristotelische Logik nach und nach bekannter geworden

war,

war, und vorzüglich Abälard sich ihrer bedienet hatte, durch welchen sie als durch einen Aufsehen erregenden Abentheurer, vielleicht mehr Ansehen als durch ihren innern Werth erlangte: so fehlte doch die systematische Aufstellung der allgemeinsten Grundsätze der Dinge, indem man mit der Metaphysik des Stagiriten, zu des Abälards Zeiten noch unbekannt war. Als daher diese und andere physische und psychologische Schriften des Aristoteles mehr in Umlauf kamen; mußte jener Mangel bald sichtbar werden, und scharfsinnige Köpfe verfielen nothwendig darauf den Versuch zu machen, ob durch die peripatetischen Kräfte dem Ganzen mehr Haltbarkeit verschafft werden könnte. Eine Metaphysik war für diese Männer ein ganz neuer Gedanke, der sogleich Beyfall finden mußte, weil man das Bedürfniß der Sache fühlte, wobey die Verwunderung leicht aufsteigen konnte, warum noch Niemand auf eine ähnliche Idee verfallen sey. Es wuchs daher die Achtung für den Erfinder; und wenn Aristoteles im dreyzehnten Jahrhunderte blinde Verehrer fand: so sollte dieß bey uns kein Erstaunen erregen, da das achtzehnte ähnliche Fälle unter Wolfs und Kants Schülern gezeigt hat.

Aristoteles war aber dunkel und dieß für unsere Philosophen um so mehr, da sie ihn nicht in der Grundsprache zu lesen vermochten, sondern sich äußerst undeutlicher Uebersetzungen bedienen mußten. Die Bekanntschaft mit der Litteratur der Araber wurde daher wichtig für sie, als ein Hülfsmittel zum leichtern Verständnisse des Stagiriten, obgleich auch

manche

manche neue Schwierigkeit bey der Erklärung der Araber erwuchs, mancher falsche Gedanke sich auf diesem Wege in die Scholastik einschlich. Dennoch sind aus der Kenntniß derselben nicht wenige Vortheile für die Philosophie entsprungen, indem die Schulphilosophen auch viele ihrer scharfsinnigen Bemerkungen von den Arabischen Auslegern entlehnten.

Weit schwerer als jede Auslegung des Stagiriten, blieb indessen seine Vereinigung mit der christlichen Vorstellungsart. Seine Lehren fand man an sich betrachtet wahr, allein gegen das kirchliche System gehalten verstieß man hie und da, zumahl die Neuplatonischen Ideen in dasselbe verwebt worden waren. Augustins Ansehen war zu groß, als daß man seinen Ideengang hätte bey Seite setzen können, gleichwohl führte Aristoteles oft aus unverwerflichen Grundbegriffen, auf ganz entgegenstehende Gedanken hinaus. Was blieb also weiter übrig, als beyde wo möglich so zu erklären, daß eine Uebereinstimmung hervorgehen konnte, bey welcher Gelegenheit freylich bald der Philosoph, bald der Heilige nachgeben mußte. Die Scholastiker zeigten indessen hier oft einen Scharfsinn, und eine Feinheit der Denkart die Bewunderung erregt, und die Duldsamkeit gegen nicht christliche Schriftsteller verdient unser Lob, indem sie bey ihren theologischen Untersuchungen die Gedanken des Heiden, wie die des Heiligen, die Vorstellungsart des Juden wie die des Muhamedaners benutzten.

Ein großer Vortheil entsprang aus dieser Behandlung zuförderst dadurch, daß die Trockenheit der

Peripa-

Peripatetischen Metaphysik, dem Alexandrinischen Mysticismus entgegen arbeitete, ohne welches Hülfsmittel die Schwärmerey immer höher gestiegen seyn würde, zumahl die Wissenschaften durch Mönche bearbeitet wurden, deren asiatisches Leben sie schon für eine solche Denkart stimmte. Jetzt aber sammelte sich nicht einmahl eine Schule für den sonst so angesehenen **Bonaventura**, welcher jener Denkart vorzüglich ergeben war, und nur hin und wieder erblickt man unter den Scholastikern einzelne Regungen derselben.*)

Ein zweyter Vortheil erwuchs daraus, daß man im Ganzen auf allgemeinere Vernunftprincipien zurückging, und daher fast mehr für eine natürliche Religion, als für eine positive Theologie arbeitete. Wäre dieß nicht geschehen, wie viele abgeschmackte Lehren würde die Kirche noch in ihr System aufgenommen haben, die jetzt sogleich Anstoß gegen anerkannte Sätze erregten. Es war daher der Stagirit dem päbstlichen Stuhle sehr oft im Wege, allein das Bedürfniß seiner Philosophie sicherte ihm den Besitz, und man sahe daher **Albert den Großen** die Metaphysik mit allgemeinem Beyfall in Paris erklären, obgleich

*) Gewisse mystische Beziehungen lagen einmahl in dem Christenthume und von diesen konnte sich auch die Scholastik nicht losmachen, allein so viel wie möglich suchten sie doch selbst diese umzustimmen. Einzelne Mystiker außer der Schule gehören nicht hierher; diese philosophirten nicht.

gleich der Vortrag derselben durch die Kirche verbothen war. Streng genommen möchte ich also nicht sagen, daß die Scholastik die Theologie verderbt habe. Die Theologie war schon verderbt, und die Schule bearbeitete nur die untergeschobenen Sätze als Wahrheiten, die sie nicht anzutasten wagte, und zog fernere Folgen aus ihnen, die freylich, als aus irrigen Dogmen hervorgehend, abermahls auf Irrthümer führten.*) Der schon vorhandene positive Lehrbegriff verdarb also die Naturtheologie der Scholastiker, indem die falschen Lehren desselben den vernünftigen Untersuchungen in den Weg traten, und der Verfolgung der Ideen eine falsche Richtung gaben.

Bey diesen Hindernissen, bey der mangelhaften Naturlehre, bey der Vernachlässigung der Beobachtung die zum Theil ihren Grund in dem mehr beschaulichen klösterlichen Leben fand, war es aber unmöglich mit der Metaphysik und deren obersten Principien aufs Reine zu kommen, zumahl eine transcendentale Stimmung allzu rege geworden war, deren Begierde weiter hinaus

*) Den sonderbarsten und oft lächerlichen Untersuchungen konnten die Scholastiker bisweilen nicht entgehen, wenn sie sich einmahl an die kirchlichen Sätze wagten, und man muß mehrentheils ihren Scharfsinn bey Behandlung derselben bewundern. Wenn z. B. einmahl der Satz angenommen war, daß eine geweihte Hostie in den Leib Christi verwandelt wäre; so mußte die Frage wichtig werden, was mit einer Maus anzustellen wäre, die eine solche Hostie gefressen hätte? und ähnliche Fälle mehr.

hinaus zu schreiten, den Verstand gewöhnlich von der genauern Untersuchung des Bodens abhält, auf welchem er gehen soll. Dieser speculirende Geist wurde vorzüglich in Mönchen genährt, und ihre Philosophie gewann überhaupt eine ganz klösterliche Gestalt. Für die Religion von Jugend auf gebildet und durch unaufhörliche Uebung erwärmt, hing der stille Mönch dem Gedanken grübelnd nach, nicht nur das System mehr und mehr zu befestigen, sondern dasselbe auch durch neue Entdeckungen zu bereichern. Abgezogen von der Welt und von Sorgen befreyt, rief ihn nicht leicht ein äußerer Umstand zu sich selbst zurück, und leitete seinen Blick auf die näher um ihn herliegenden Gegenstände. Je höher er also stieg, desto mehr Unterhaltung gewährte es ihm, und Beyfall und Ansehn lohnte seinem Fleiße, wenn er seinen Zuhörern neue Consequenzen vortragen oder einen sonderbar klingenden Satz aufstellen und vertheidigen konnte. Das einfache stille Leben gewöhnte überdieß zu Kleinlichkeiten und spielenden Betrachtungen, die sich häufig in die kühnen, der größten Denker würdigen, Ideen einschlichen, den Fortgang dieser unterbrachen und den freyern philosophischen Blick abwendeten.

Einen andern Anstoß gab die Autorität angesehener Männer, deren oft unbedachtsam hingeworfene Gedanken man schon in den frühern Zeiten, beym Mangel gründlicher Kenntniß begierig aufgefangen, und als Lieblingssätze gebraucht hatte. Wo die Wissenschaften noch in der Kindheit sind, da wird überhaupt jede unbedeutende Bemerkung geschätzt und

der Biedersinn der Menschen hält es für Undank und Ungerechtigkeit sie zu vergessen, oder zu verwerfen. Dergleichen Sätze fanden nun die Scholastiker viel, aus Kirchenvätern und frühern Schriftstellern aufgesammelt, und ihre Menge mußte merklich größer werden, je mehr sich die Litteratur verbreitete, so daß bald kein Gedanke mehr aufsteigen konnte, für oder wider welchen nicht auch eine Autorität gefunden worden wäre. Diese einander entgegenstehenden Sätze dergestalt auszugleichen, daß zwischen den Hauptgedanken berühmter Männer kein eigentlicher Widerspruch statt fand, oder daß man doch einsahe, wie sie auf Gegensätze verfallen seyn könnten, hielt man für die größte Kunst, und setzte in die Fertigkeit derselben einen nicht geringen Werth. Wirklich zeigten die Scholastiker oft einen ungemeinen Scharfsinn in Entdeckung der kleinsten Unterscheidungen und Aehnlichkeiten. Allein die Uebertreibung dieser Bemerkungen artete nur zu bald in leere Spitzfindigkeit aus.

In jeder speculativen Wissenschaft giebt es mannichfaltige Gelegenheit zu Streitigkeiten, und diese wurden durch jene Autoritäten immer mehr und mehr vermehrt. Denn da die Ideen der ältern Philosophen, und vornehmlich des Augustin und Aristoteles, nicht immer deutlich vorgetragen waren, bisweilen auch, wenn man sie mit einander ausgleichen und den Fehler des einen durch den Gedanken des andern ausbessern wollte, eine genauere Bestimmung nothwendig wurde; so geschah es häufig, daß man hier einen und eben denselben Gegenstand von ganz verschiedenen Seiten

betrachtete, und dieß um so leichter, da mehrere Lehrer dadurch Ansehn zu erlangen glaubten, wenn sie sich von den andern durch neue Auslegungen und Distinctionen unterschieden. Dieß gab zu einer Menge kleiner, oft nur in leeren Worten bestehender, Abweichungen Gelegenheit, denen man einen bestimmten Sinn unterlegen wollte. Eine Menge Zänkereyen entstanden hieraus, und diese ließen sich um so schwerer entwickeln, als die ersten Principien nicht aufgeklärt waren, und jeder angesehene Lehrer bald an seinen Zuhörern und Ordensbrüdern eine Zahl von Anhängern bekam, die an Kenntnissen und Geiste ihm ungleich, doch mit blinder Anhänglichkeit jede seiner Sylben vertheidigen wollte, und sich hierzu aller dialektischen Kunstgriffe bediente.

Seitdem man mit Aristotelischer Philosophie bekannter geworden war, und sie zu beßrer Bestimmung der Begriffe und zur Befestigung christlicher Lehren brauchbar gefunden hatte, also ohngefähr zu den Zeiten des **Alexander von Hales**, waren nicht nur mehrere und genauere Distinctionen der in der Theologie und vorzüglich in den Sentenzen des Lombarden liegenden Ideen nöthig geworden; sondern man hatte sich auch selbst an Aristoteles und Augustin, an Araber und Rabbinen gewagt, theils um sie besser zu bestimmen, theils um ihre Gedanken weiter zu verfolgen oder fester zu begründen. Hierin hatte **Albrecht der Große** sich auszeichnende Verdienste erworben, indem er mehr Ergänzung und Verknüpfung hervor zu bringen suchte und eifrig bemüht war das

System des Stagiriten begreiflich zu machen und für allen Angriffen zu sichern, ob er gleich, wie jeder, der die Bahn eröffnet, an mehrern Orten verstieß.

Sein Schüler **Thomas von Aquino** übertraf ihn weit an Genie und wahrhaft philosophischem Geiste, mit welchem er ein unerschütterliches System aufzustellen versuchte. Mit der peripatetischen Philosophie und ihren Auslegern den Arabern, inniger vertraut, als man es von einem Manne, welcher der griechischen und arabischen Sprache unkundig war, erwarten konnte, hatte er vielen Fleiß angewendet, um alle Theile derselben zu berichtigen und einleuchtend zu machen, und ging also mit Logik und Metaphysik ausgerüstet an die Theologie. Hier warf er seinen philosophischen Blick über ihr ganzes Feld, und suchte mehr eine natürliche, als eine auf Offenbarung gegründete Erkenntniß zu Stande zu bringen. Er war daher bemüht dem kirchlichen Lehrbegriffe so viel wie möglich eine vernünftige Deutung zu geben, und behandelte fast alle Gegenstände mit außerordentlicher Ruhe. Zu dieser gelassenen Behandlung gesellte sich eine gewisse Billigkeit, vermöge welcher er jede fremde Meinung, so vernünftig als es nur gehen wollte, auszulegen suchte, und es gelang ihm oft Ideen, die einander gerade zu entgegen zu stehen schienen, zu vereinbaren, und seinem Systeme anzupassen, zumahl er sich mehrentheils für die mittlern Meinungen erklärte. Nicht selten war er so glücklich durch dieses Mittel der Wahrheit näher zu treten, und die dogmatische Naturtheologie verdankte ihm, wie die Folge zeigen wird,

manche

manche Aufklärung und Berichtigung. Allein diese Liebe für ein Vereinigungssystem hielt ihn auch bisweilen von derjenigen Strenge zurück, mit welcher er für den äußersten Punkt hätte entscheiden sollen.

Duns Scotus an Scharfsinn und Tiefe der Einsicht dem englischen Lehrer wenigstens gleich, stand ihm doch in dieser Denkart entgegen. Er liebte Eigenthümlichkeiten und scheute keine Paradoxie. Die höchste Abstraction war ihm nicht hoch, die schärfste Unterscheidung nicht fein genug, und so fand er allenthalben noch etwas über das er hinaus gehen, oder an dem er noch distinguiren zu müssen glaubte, so daß, wenn ihn auch die Begriffe verließen, er doch wenigstens Worte zu finden wußte, die Inhalt und Sinn zu verrathen schienen. Bey dieser Stimmung des Geistes konnte es nicht ermangeln, daß er an allen Vorgängern, vorzüglich am heil. Thomas Tadel fand, zumahl der grübelnde Kopf sich Mühe gab das Ansehn dieses Lehrers zu verringern. Viele seiner scharfen Gedanken waren treffend, und konnten als Gewinn für die Wissenschaft gelten, mehrere aber führten auf Spitzfindigkeit und Uebertreibung hinaus. Hätte sich nun ein Mann, vom Geiste des heil. Thomas beseelt, über diese Gegenstände verbreitet; so würde es möglich gewesen seyn die Naturtheologie merklich zu berichtigen und zu ergänzen. Allein so wohl wollte der Scholastik das Schicksal nicht, indem die Parteyen der Thomisten und Scotisten nur hartnäckig und ohne Nachsicht, für ihre Sätze stritten.

Noch

Noch verworrner mußten diese Händel werden als Occam auftrat und sich für ihm eine Schule sammelte, die noch in allgemeiner Betrachtung der Erkenntniß, merklich von den Thomisten und Scotisten abwich. Wäre man in derselben streng dem behaupteten Nominalismus gefolgt; so hätte man eigentlich alle auf Naturtheologie beziehliche Erkenntniß verwerfen müssen, weil hier nichts als allgemeine Betrachtungen möglich sind. Allein wie gewöhnlich der gesunde Menschenverstand da wieder einzulenken pflegt, wo der Irrthum zu sichtbar wird; so blieben auch die Occamisten nicht immer ihrem Systeme treu und verliefen sich hin und wieder in den Realismus des Thomas. Indessen fanden sie doch bey den Beweisen mehrmahls Anstoß, verwarfen viele Demonstrationen in der Theologie, behaupteten die Unmöglichkeit derselben, und wollten ihre Ueberzeugungen oft auf bloßen Glauben stützen. Hierdurch empört, griffen nun die ältern Parteyen wider sie zu den Waffen. Wäre man auch hier mit Ruhe und Prüfungsgeist zur Untersuchung geschritten, vielleicht wäre auch jetzt noch manches Gute für die Philosophie zu erlangen gewesen, da Occam auch dem schlichten Menschenverstande mitunter ein Wort reden ließ, das wohl benutzt zu werden verdiente. Allein Jeder wollte sein Recht in strengster Ausdehnung behaupten; Jeder wollte sich immer auf zwey Seiten decken, und disputirte für die einzelnen Sätze, ohne hinlängliche Rücksicht auf das Ganze, ja oft nicht einmahl mit voller

Ein-

Einsicht dessen, was der englische Vater oder der subtile Lehrer gedacht haben mochten.

Mit Recht kann man daher diesen Zeitraum den verworrenen nennen, indem er sich durch Spitzfindigkeiten und Künsteleyen, mehr als durch hervorstechende Gedanken und Berichtigungen auszeichnet; dagegen den Scholastikern unter den **Jesuiten** das Verdienst verbleibt ihr System mehr zusammengezogen und von vielem Wortkram gereiniget zu haben. Sie waren an sich für keine der Parteyen unbedingt eingenommen, allein die natürliche Lage der Dinge und ihre Anhänglichkeit an den Stagiriten, würde sie ganz in das System des Thomas hineingezogen haben, wenn nicht die durch **Molina** erregte Streitigkeit, sie in wichtigen theologischen Begriffen und auch in der Lehre von dem Willen, der Freyheit, der Vorherbestimmung u. d. gl. gegen die Dominicaner aufgestellt und wieder auf die Seite der Minoriten gezogen hätte.

Besonders aber haben die Jesuiten in Rücksicht der Methode und der Absonderung der positiven und natürlichen Theologie, gegen andere Scholastiker, ihre Vorzüge. In den ersten Zeiten hatte man kein System außer dem Lehrbuche des Damascen, der als Grieche nicht hierher gezählet werden darf; und so wäre wohl Anselmus der erste, der in einer wissenschaftlichen Ordnung die Lehre von Gott behandelte, wie überhaupt sein systematischer Kopf, in mehrern Abhandlungen über einzelne Gegenstände hervorleuchtet. Noch mehrere theologische Lehren verknüpfte **Hildebert von Lavardin** zu einem zusammenhangenden

genden Ganzen, in welches er jedoch ebenfalls viele bloß christliche Vorstellungsarten aufnahm, und auf diese Weise Naturtheologie und Christenthum unter einander verwickelt ließ.*) Mit Unrecht legt man daher das Verdienst der erste Erbauer einer systematischen Theologie zu seyn, dem **Abälard** bey, da seine Einleitung in die Theologie nicht nur mit viel weniger Strenge, als Anselms und Hildeberts Schriften, geschrieben ist, sondern auch um zwanzig und dreyßig Jahre später fallen muß. Wenn auch daher das Manuscript, welches die Benedictiner der St. Maurus Congregation aufbewahren, mit aller wissenschaftlicher Ordnung verfaßt seyn sollte; so bliebe doch immer, der Zeit wegen, jener Vorzug dem **Anselm** oder dem **Hildebert**.

Hildeberts Werk oder vielleicht jene Handschrift seines Lehrers Abälard, hatte wahrscheinlich **Peter der Lombarde** bey Verfertigung seiner Sentenzen vor Augen, weil ersteres sich vorzüglich dadurch auszeichnet, daß gegen jeden bedeutenden Satz die Einwürfe aufgestellt werden, mit welchen man ihn zu bestreiten pflegte, und auch jene im Manuscript liegende Schrift

*) Venerabilis Hildeberti Tractatus theologicus Opp. 1009. Hildebert trägt indessen eben so wenig wie Anselmus in Monologio und Proslogio die ganze Theologie in ihrem Umfange vor, allein Abälard thut dieß in seinem theologischen Tractate eben so wenig, indem er vorzüglich nur die Lehre von Gott und der Dreyeinigkeit darzustellen sucht.

Schrift Abälards, mit Bestreiten und Vertheidigen der Lehren sich beschäftigen soll. Peters Sammlung behielt indessen in Rücksicht des Umfangs und der Darstellung, ihre Vorzüge, indem sie mit vieler Kürze, Präcision und Deutlichkeit, die sämmtlichen Lehren aus einander setzte, und in Anführung der Gegenmeinungen und Einwürfe eine große Treue und Unpartheylichkeit bewies. Als Lehrbuch betrachtet war sie also brauchbar, zumahl da man dialektische Uebungen liebte, zu denen hier die Grundzüge über jede Glaubenslehre gelegt wurden. Allein eben jene gedrängte Kürze machte Zergliederungen und Auslegungen nothwendig, erforderte ein Erklären und Herbeyführen vieler zum Grunde liegender philosophischer Sätze, und die Ableitung neuer Ideen, die aus den aufgestellten Distinctionen flossen, war eine natürliche Folge derselben. Die Lehrer, die nun fast alle den Lombarden zum Grunde legten,*) brachten nur Einwürfe

*) Gewöhnlich sagt man, Alexander von Hales habe über die Sentenzen zuerst commentirt; allein mit welchem Rechte mag man wohl die Summa desselben für einen Commentar jenes Lehrbuchs halten, da sie nicht einmahl die Anordnung desselben befolgt? Den Grund zu diesem Mißverständnisse hat wahrscheinlich Geßner Biblioth. fol. 23b gelegt. Ich bediene mich jedoch der Nürnberger Ausgabe von 1482, er aber derjenigen, welche Lugd. 1515. sq. erschienen ist, die aber doch in der ganzen Anordnung mit jener ältern übereinstimmend seyn muß. Indessen scheint Alexander wirklich ein von der Summa

würfe auf, und der Syllogistische Vortrag vermehrte die Weitschweifigkeit, die schon in der Sache selbst liegen mußte. Begierig allzudeutlich, bestimmt und allumfassend zu werden, vermehrte man nur die Undeutlichkeit, und verflocht sich in unsägliche Wiederholungen und spielende Distinctionen.

Das Wesen der den Scholastikern eigenen dialektischen Methode, bestand in der Aufstellung aller, über einen als Aufgabe oder Frage (Quaestio) aufgeworfenen Satz, mit ihren Gründen (Argumentis), aufzufindenden Einwürfen und Bedenklichkeiten, und einer zu gebenden Auflösung (Solutio) oder Entscheidung (Responsio), vermittelst welcher sich jene Einwürfe und Bedenklichkeiten lösen ließen. Gewöhnlich suchte man sich bey der Entscheidung noch außer den Gründen durch die Autorität eines berühmten Lehrers zu decken, gerade als ob man sich nichts Eigenthümliches vorzutragen getraute. Hierdurch unterscheiden sich die Scholastiker gar merklich von den mehresten Philosophen unserer Tage, die gern alles selbst erfunden haben möchten. Dieser im Tone einer Streitigkeit geführte Vortrag, brachte an sich schon Weitschweifigkeit hervor; allein so lange man die

ma verschiedenes Werk über den Lombarden geschrieben zu haben, wie solches Jöcher, Cave, Maittaire, Panzer, und viele Catalogen aufführen, obgleich einige, wie Brucker, Stolle ꝛc. beyde für Ein Werk ausgeben, worin verschiedene Neuere ihnen nachgefolgt sind.

die Einwürfe noch genau aus einander setzte, und die Entscheidung, oder Auflösung der Frage deutlich heraushob, ließ sich die Sache wohl fassen, und **Thomas**, **Bonaventura**, **Durand** und einige andere, die diese Vortheile beobachteten, waren daher als Scholastiker noch verständlich. Allein so bald man die Jagd nach Argumenten für und wider übertrieb, und wie **Scotus** und **Occam** die Sätze oft von Neuem mit Einwürfen angriff und mit Gründen vertheidigte, war es unmöglich den Streit auf eine leichte Weise zu übersehen und die eigene Meinung der Lehrer herauszufinden. Wirklich läßt sich beym Scotus oft nur nach mühseliger Untersuchung entdecken, welche der entgegen stehenden Behauptungen in der Disputation sich aufrecht erhält, und einige seiner Schüler mögen Dank haben, daß sie die Mühe übernahmen, durch ihre Bemerkungen den Leser die Uebersicht in etwas zu erleichtern. **Scotus**, **Hervey**, **Occam** und **Capreolus** möchten unter den Scholastikern wohl die undeutlichsten seyn. Man muß indessen auch ein Verdienst bemerken, welches den mehresten Scholastikern in Rücksicht der Treue gebührt, mit welcher sie die Meinungen ihrer Gegner aufführen. Scotus besonders gab sich zu Zeiten alle ersinnliche Mühe, um noch Gründe für den Gegner aufzufinden, und gerieth hierdurch, bey Nichtkennern der scholastischen Methode, in den Verdacht des Skepticismus, der mit seinem Systeme doch durchaus nicht zu vereinbaren ist.

Die

Die Jesuiten verließen im Wesentlichen diese Lehrart und legten überhaupt die Sentenzen des Lombarden bey Seite, die wegen der vielen hinzugekommenen Untersuchungen, durch die Länge der Zeit freylich unzulänglich wurden. Auch lagen in ihnen mehrere Fehler gegen eine systematische Anordnung, da Peter der Lombarde in der Ableitung der Distinctionen nicht immer genau verfuhr, ja sogar nicht selten Sätze mit Gründen bewies, die er erst in der Folge mit ihren Demonstrationen aufstellte, wozu ihn oft die Gewißheit verführte, mit welcher ihm der positive Lehrbegriff dergleichen Theoreme darreichte. Auf diese Weise schlichen grobe Fehler in die scholastischen Untersuchungen ein. Mehrere Lehrer fühlten auch das Mangelhafte im Systeme des Lombarden, und stellten daher nach ihrer eigenen Anordnung den theologischen Lehrbegriff auf, worunter vorzüglich die Summa des heil. Thomas, als das umfassendste und deutlichste Werk, vieles Glück machte, und das selbst bey den Jesuiten eingeführt wurde.

Wie aber auch die Anordnung seyn mochte, so blieb doch keine dieser Schriften von ähnlichen Fehlern frey, welche immer ihren Grund in der Vermischung der positiven, christlichen Theologie, mit der natürlichen, philosophischen fanden. Beyde wurden noch immer unter einander verwebt, ob man schon die bloß durch Offenbarung gewissen Lehren von denen durch Vernunft erweislichen unterschied.*) Die Bekanntschaft mit der Meta-

*) Thomae Aq. Compend. Theologiae c. 36.

Metaphysik des Stagiriten führte indessen die Frage herbey: ob man nicht Gott für einen metaphysischen Gegenstand halten müsse, und ob sich aus physischen oder metaphysischen Gründen, über sein Daseyn und Wesen etwas entscheiden lasse? Die arabischen Philosophen machten hier den Scholastikern schwere Arbeit, da Averroes behauptete, es könne bloß aus physischen Gründen, aus der ewigen Bewegung des Himmels, auf das Daseyn eines ewigen und nothwendigen Wesens geschlossen werden, Avicenna hingegen dafür hielt, daß nur allein in der Metaphysik ein solches Wesen erweislich sey.*) Weil man nun glaubte, daß der Hauptgegenstand einer Wissenschaft in derselben nicht erwiesen werden dürfe, sondern aus ihr vorhergehenden Gründen gewiß seyn müsse; so konnte Avicenna Gott nicht als Object der Metaphysik aufstellen, und nahm dafür das Ding im allgemeinen, dahingegen Averroes Gott und die inmateriellen Wesen, in diese Stelle einsetzte. Hieraus entspann sich ein langwieriger Streit in den Schulen, ob man für die eine oder die andere, oder für eine mittlere Meinung entscheiden müsse. Denn da Aristoteles das Accidens nicht für einen eigentlichen Gegenstand der Wissenschaft ansehen wollte; so gerieth man in Zweifel, ob man der Meinung des Avicenna beytreten könne, weil ein Accidens doch auch ein Ding wäre, oder ein Ding überhaupt ein Accidens seyn könne,

*) Averroes in Metaph. lib. XII. T. 5. Phys. I. T. vlt. Avicenna Metaph. III, 1. VIII, 1. 3.

könne, und ob nicht dem Averroes gefolgt werden müsse, zumahl Aristoteles die Meinung desselben zu begünstigen scheine.*) Nach mannichfaltigen Untersuchungen und spitzfindigen Abweichungen, kamen jedoch **Albrecht der Große, Thomas, Scotus, Aegidius** und mehrere Stimmgeber unter den Scholastikern dahin überein, daß das reale Ding, das Ding als solches und nach seinen ersten allgemeinsten Gründen, das Hauptobject der Metaphysik, als der Wissenschaft des Allgemeinsten, seyn müsse. Da aber die Erkenntniß Gottes der höchste Zweck alles Philosophirens wäre, auch in Gott der erste Grund aller Wesen liege; so sey er auf eine vorzügliche und besondere Weise ein Gegenstand der Metaphysik.**)

Auf diese Weise wurden nun Betrachtungen über Gott und sein Wesen bey Gelegenheit der Auslegung der Metaphysik, wie diese Veranlassung dazu gab,

*) Aristot. Metaph. I, 2. IV, 1. VI. 1.

**) Da diese Untersuchungen nicht eigentlich hieher gehören, so glaube ich hier die feinern Abweichungen zwischen mehreren Scholastikern übergehen zu müssen. Die Frage wird gewöhnlich Metaphys. IV. lect. 1. untersucht, wo man vorzüglich beym Fonseca die ganze Streitigkeit ziemlich deutlich vorgetragen findet. Suarez, Mendoza und andre, welche die Aristotelische Anordnung verließen, bearbeiten sie mit Recht am Eingange der Metaphysik. Scotus handelt diese Materie ab, Quaest. subtiliss. lib. I. qu. 1. VI, qu. 1. §. 10. wo er besonders die Araber zu widerlegen sucht.

gab, angestellt, die zwar von den christlichen Dogmen abgesondert, doch aber nicht in eine eigene Wissenschaft geordnet erschienen, und bey denen sich nothwendig manche christliche Ansicht einschlich. Raymund von Sabunda, ein Arzt und Lehrer der Philosophie, dann Rector zu Toulouse, machte jedoch den Versuch aus bloß natürlichen Begriffen eine Theologie aufzustellen, die er auch die Natürliche nannte, in welche er jedoch das ganze Christenthum hineinzog, indem er alle Lehren desselben aus bloßer Betrachtung der Natur, beweisen und alle heidnische Irrthümer widerlegen wollte. Sein Unternehmen mußte freylich mißglücken. Allein er zeigte doch, wie hoch die Vorzüge der Vernunfterkenntniß zu schätzen wären,*) und

*) Praeterea haec ſcientia arguit per argumenta infallibilia, quibus nullus poteſt contradicere. Quoniam arguit per quae ſunt certiſſima, cuilibet homini per experientiam, ſcilicet per omnes creaturas et per naturas ipſius hominis, et per ipſummet hominem omnia probat, et per illa, quae homo certiſſime cognoſcit de ſe ipſo per experientiam et maxime per experientiam cuiuslibet intra ſe ipſum. Et ideo iſta ſcientia non quaerit alios teſtes, quam ipſummet hominem. — Duo ſunt libri nobis dati a Deo, ſcilicet liber vniuerſitatis creaturarum ſiue liber naturae et alius eſt liber Sacrae Scripturae. Primus liber fuit datus homini a principio, dum vniuerſitas rerum fuit condita, quoniam quaelibet creatura non eſt, niſi quaedam littera digito Dei ſcripta

und es war immer zu beklagen, daß der Wink, den er hier gab, wie seine Arbeit überhaupt, nicht geachtet wurde. **Franciscus Suarez** möchte daher wohl der erste seyn, der, als er die peripatetische Anordnung verließ, einen Theil seiner Metaphysik für die besondern Gegenstände abschnitt, wo nun auch die Lehre von Gott, ohne Christenthum vorgetragen wurde. Ein anderer Jesuit **Benedictus Pereira** wollte hinge-

et ex pluribus creaturis, ſicut ex pluribus litteris componitur liber. — Secundus autem liber Scripturae datus eſt homini ſecundo et hoc in defectu primi libri, eo quia homo neſciebat primo legere, quia erat coecus. Sed tamen primus liber eſt omnibus communis, ſed liber Scripturae non eſt communis, quia ſolum clerici legere ſciunt in eo. Primus liber non poteſt falſificari nec deleri neque falſe interpretari — ſed ſecundus poteſt falſificari et falſe interpretari et male intelligi. Attamen vterque liber eſt ab eodem, quia idem dominus et creaturas condidit et Sacram Scripturam reuelauit et ideo conueniunt ad inuicem, et non contradicit vnus alteri, ſed tamen primus eſt nobis connaturalis, ſecundus ſupernaturalis. Raymundi de Sabunda Theol. nat. Prolog. Daß Raymund zu ſeiner Wiſſenſchaft weder Logik, noch Grammatik, noch Metaphyſik oder Phyſik gebrauchen will, iſt übrigens eine unvernünftige Behauptung. Da er nicht zu den Scholaſtikern gehört, auch keinen Einfluß auf die Scholaſtik gehabt zu haben ſcheint; ſo gehören ſeine Lehren nicht hieher.

hingegen eine ganz eigene Wissenschaft unter dem Namen der natürlichen Theologie oder Theosophie gebildet wissen, indem er glaubte, daß die Metaphysik nicht zu den besondern Dingen herabsteigen dürfe, weil sie sonst jede andre Wissenschaft eben so gut in ihr Gebiet ziehen könne.*) Hierbey lag der zu enge Begriff zum Grunde, nach welchem die Metaphysik bloß als Ontologie betrachtet wurde, und mit dieser Voraussetzung, ließ sich gegen die Meinung des Pereira freylich nicht viel aufbringen. Gleichwohl wollte man die Wissenschaften nicht häufen, auch so interessante Betrachtungen der Metaphysik nicht entziehen, und dennoch dachte Niemand daran, wie man den Begriff derselben erweitern sollte. Da nun des Suarez Methode nicht nur unter seinen Ordensbrüdern Beifall fand, sondern auch die protestantischen Peripatetiker eine ähnliche Anordnung wählten; so wurde die Lehre von Gott ein Gegenstand für den besondern Theil der Metaphysik, worin auch die Cartesianer folgten, als sie seit Claubergs Zeit systematischer wurden. In der Wolfischen Philosophie erschien endlich die natürliche Theologie als ein besonderes Glied der Metaphysik, zu welcher Abtheilung vielleicht auch Malebranche Gelegenheit könnte gegeben haben, bey welchem sie die Hauptwissenschaft war.**)

Da die Scholastik sich bloß mit Untersuchung a priori beschäftigte und die Wahrheit durch ein unparteyC 2

*) Pereira de Philosophia I, 6. 7.

**) Malebranche Entret. s. la Metaphys. p. 37.

partheyisches für und wider Streiten zu ergründen suchte; so mußte sie durchaus alle hinreißende Mittel verachten und gegen die Schönheit der Darstellung gleichgültig werden. Strenge Untersuchungen machen überhaupt die Aufopferung mancher Zierlichkeit nöthig, zumahl wo der Verstand sein männliches Alter noch nicht erreicht hat, und unfähig ist den Schmuck der Rede von ihrem innern Gehalte abzusondern. Die Schulphilosophen waren noch in dieser Lage, und da sie eigentlich nicht für die Welt, sondern wiederum für ihres gleichen arbeiteten, kümmerten sie sich wenig um alles was durch Schönheit gefällt, und würden jeden angebrachten Reiz für Eitelkeit gehalten haben, die sie als Mönche verachten zu müssen glaubten. Wissenschaftlicher Vortrag läßt jedoch jederzeit Reinheit und Richtigkeit zu, deren Vernachlässigung jedem Schriftsteller als Fehler angerechnet werden muß, und dieserhalb verdienten unsere Philosophen allerdings die Vorwürfe, mit welchen sie ihre Gegner züchtigten. Sie haben indessen auch hier manches zu ihrer Entschuldigung vor sich, worauf die Philologen, denen Zierde des Vortrags alles galt, nicht gerechnet haben mögen.

Die Lateinische Sprache war schon in den letzten Zeiten der Römischen Monarchie, in Verfall gerathen, und mußte noch mehr an ihrer Reinigkeit verlieren, als sie von fremden Nationen gesprochen und geschrieben wurde. Sie war überdieß zur Sprache der Philosophie nicht ganz geeignet, da sie durch ihre Armuth und allzu freye Construction, leicht Unbestimmt-

bestimmtheit und Verwickelung veranlassen konnte, zumahl wenn sich Männer derselben bedienen mußten, die mit ihr nicht aufgewachsen, nicht durch die Muster der Alten gebildet waren. Indessen blieb doch noch in den ersten Zeiten eine ziemlich reine Schreibart herrschend, wenn nicht bisweilen unnütze Umschweife und Künsteleyen, den Fluß der Rede unterbrachen. Als aber die aristotelische Philosophie ihre Herrschaft ausbreitete, sahe man sich nicht selten genöthiget den Römischen Genius ganz zu verlassen, da die vielen neuen Begriffe, neue Wortbildungen erforderten, wenn man nicht zu undeutlichen Umschreibungen seine Zuflucht nehmen wollte. Man bestimmte den Sinn mehrerer Ausdrücke bloß für die Schule, und glaubte dieß um so sicherer thun zu können, als die Philosophie nicht für die Welt gehörte, und diese Sprache im gemeinen Leben nicht mehr geredet wurde. Freylich verfuhr man dabey ganz ohne Schonung, und stellte Worte und Sätze auf, die Cicero schwerlich verstanden haben würde. Man liebte überdieß die Wortspiele, in welche Augustin schon einen Werth gesetzt zu haben schien, und da bey mündlichem Vortrage die Lehrer nicht mit gehöriger Aufmerksamkeit verfuhren, auch beym eigenen Studium sich bloß in die Sache vertieften; so konnte es leicht geschehen, daß auf diese Weise, sogar grammatikalische Fehler in die Schriften einschlichen, und aus Unachtsamkeit stehen blieben. Hierüber und noch mehr über die Verwicklung der Perioden und die ganz barbarische Anordnung, lassen sich die Scholastiker wohl nicht

ent-

entschuldigen, obgleich einige in diesen Fehler weniger als die übrigen verfallen. Auch hier ist man dem Franz Suarez und den mehresten seiner Ordensbrüder, Dank für manche Ausmusterung, und für die Bildung einer philosophischen Sprache schuldig, die in der Wolfischen Philosophie zu einer großen Genauigkeit erhoben wurde, in welcher sie sich jedoch, bey dem Aufleben der neuern Systeme, nicht erhoben haben dürfte.

Zwey=

Zweyter Abschnitt.

Beweise für das Daseyn Gottes.

Das Daseyn Gottes hielten mehrere Kirchenväter für an sich gewiß, und Damascen hatte vorzüglich gelehrt, es sey die Erkenntniß desselben dem Menschen eingepflanzt.*) Diese Vorstellungsart mochte indessen doch zu auffallend seyn, als daß man ihr hätte getrost folgen können, zumahl, da man bey andern Lehrern, und selbst beym Damascen,**) Beweise für die Wirklichkeit des höchsten Wesens aufgeführt fand. Man suchte daher in der Folge, um diesen Lehrer doch in Ansehen zu erhalten, jener Aeußerung eine mildere Deutung zu geben, und der englische Vater gab hier einen Beweis von der Stärke seiner Auslegungskunst und eklektischen Denkart, die jede anstößige Meinung so billig wie möglich zu erklären wünscht, und hierzu immer Mittel und Wege zu finden weiß. Gottes Daseyn, sagte er, ist freylich an sich gewiß, weil der Begriff von Gott schon das Seyn, das mit seinem Wesen Eins ist, — ihm wesentlich zukommt — in sich schließt. Allein für uns ist es nicht

*) De orthodoxa fide I, 1. 3.

**) Ibid. c. 3.

nicht an sich gewiß, weil wir von uns selbst nicht wissen können, was Gott ist — keinen Begriff von seinem Wesen haben. — Es fordert daher eine Demonstration aus etwas, das für uns an sich gewiß ist, und so muß Gott aus etwas uns Bekanntern, wie aus seinen Wirkungen, demonstrirt werden.*)

Thomas schien also den Beweis, den Anselmus aus dem bloßen Begriffe des allervollkommensten Wesens führte,**) das freylich das allervollkommenste nicht wäre, wenn ihm die Existenz ermangelte, in so fern zuzugestehen, als dieser Begriff und seine Realität uns einleuchtend wäre, und er zeigte daher auch, daß Gott ein nothwendiges Seyn zukomme. Er meinte nehmlich, daß, wenn man den Begriff von Gott voraussetze, in welchem freylich das Seyn vermöge seines Wesens liege; so setze man auch die Existenz Gottes voraus.***) Auch Scotus hielt es nicht für an sich gewiß, und äußerte hier, wie bey seiner Betrachtung über den Beweis des Anselmus überhaupt, eine Meinung, die den großen Leibnitz leicht auf den Gedanken bringen konnte, daß zur Festigkeit dieses Beweises, zuförderst die Demonstration der Möglichkeit eines allervollkommensten Wesens gehöre.****) Scotus bezweifelte nehmlich jene Behaup-

*) Thomae Aq. Summa I. qu. 2. art. 1 et 2.

**) Anselmi prosolog. c. 3.

***) Th. Aq. Comp. Theol. c. 6.

****) Leibnit. Epist. ad Conring. opp. II. 1. 264.

hauptung des Damascen besonders deshalb, weil nicht an sich gewiß sey, daß die einzelnen Bestimmungen, die wir im Begriffe von Gott dächten, unter einander zusammen stimmten, daher also zuerst die Möglichkeit Gottes erwiesen werden müsse.*) Im Uebrigen schien er den Beweis des Anselmus selbst für gewiß zu halten, weil er ein unendliches Wesen für das allerdenkbarste erklärte, und den Schluß ausdrücklich aufstellte, daß dasjenige, dessen Begriffe ein Seyn durch ein anderes (ab alio) widerspreche, wenn es möglich wäre, von selbst und an sich da sey.**)

Dem-

*) Duns Scoti sententiar. I. Dist. 2. qu. 2. §. 5. sqq.

**) Duns Scotus de primo Rerum principio c. 4. §. 24. Quia intellectus, cuius obiectum est ens, nullam inuenit repugnantiam, intelligendo ens infinitum, immo videtur perfectissimum intelligibile. — Per illud potest colorari ratio Anselmi de summo cogitabili. Intelligenda est descriptio eius sic: *Deus est quo cogitato, sine contradictione maius cogitari non potest, sine contradictione.* Nam in cuius cogitatione includitur contradictio, illud debet dici non cogitabile, et ita est. — Sequitur autem tale summe cogitabile esse in re, per quod describitur Deus Ibid. c. 3. concl. 4. *Cuius rationi repugnat posse esse ab alio, illud si potest esse, potest esse a se.* Sed rationi primi effectiui simpliciter repugnat esse ab alio et potest esse — ergo si potest esse, quia non contradicit entitati, potest esse a se et *ita*

est

Demohngeachtet scheint weder in den frühern Zeiten, noch in der Folge der Beweis des Anselmus ein vorzügliches Glück gemacht zu haben. Peter der Lombarde führte ihn nicht einmahl auf, auch wenige der spätern Scholastiker gedachten seiner, und ich möchte daher wohl glauben, daß Descartes, da er ihn von neuem aufstellte und Ansehn gab,*) weder durch den Anselmus noch durch einen jüngern Philosophen auf diesen Gedanken geleitet worden sey, sondern ihn selbst von neuem erfunden habe, da er überdieß mit scholastischer Philosophie nicht sonderlich bekannt seyn mochte.

Unsere Schulphilosophen liebten vorzüglich diejenigen Beweise, bey welchen ein Erfahrungssatz voraus gesetzt wurde, und so kam schon in den frühesten Zeiten derjenige in großes Ansehn, welchen nachher Leibnitz und Wolf aus der Zufälligkeit der Welt zu führen pflegten und erschien in der Scholastik unter den mannichfaltigsten Gestalten. Schon Damascen schloß daraus: daß alles entweder geschaffen oder ungeschaffen seyn müsse, ersteres aber veränderlich wäre, auf das Daseyn eines unveränderlichen und ungeschaffenen

est a se. Scotus scheint wenigstens zu glauben, daß sich der Anselmische Beweis auf diese Weise ausbilden lasse, und bey einer andern Gelegenheit, die wir in der Folge (Abschn. VIII.) berühren werden, setzt er die Grundlage dieses Beweises als wahr voraus, und muß ihm also Beweiskraft zugestehn.

*) Cartesii princip. philosoph. I. §. 14.

fenen Wesens, und **Hildebert** zog aus dem zum Grunde gelegten, freylich unsichern Satze, daß der Mensch seinen Anfang wisse, den Schluß, daß er in einem andern und nothwendigen Wesen seine Ursache habe.*) Vorzüglich aber führte **Peter der Lombarde** eine Stelle des heil. **Augustin** auf, in welcher dieser den Schluß der Platoniker von dem Veränderlichen auf eine unveränderliche Ursache billigte, und gab durch die Autorität dieses Lehrers dem Beweise das größte Ansehn.**)

Als nun die physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles mehr in Umlauf kamen, und man hier den Schluß aus der steten Bewegung auf einen ewigen und unveränderlichen Beweger fand, den der große Mann vorzüglich dadurch zu befestigen suchte, daß er einen Rückgang der Ursachen ins Unendliche verwarf; so benutzte man eine Gelegenheit, bey welcher der Philosoph und der Heilige einander die Hände reichten, und suchte bald auf diese, bald auf jene Weise, der Ueberzeugung zu Hülfe zu kommen. Man stellte andre Begriffe anstatt des Veränderlichen und Bewegten unter; man suchte den Satz einleuchtender zu machen, daß etwas Hervorgebrachtes, auch durch

*) Damascenus l. c. Lib. I. c. 3. Hildeberti Tractatus Theol. c. 2.

**) Sti. Augustini de Civ. Dei l. VIII. c. 6. Opp. Tom. VII. p. 150. Petrus Lombardus Sent. I. Dist. 3. C.

durch etwas anderes hervorgebracht seyn muß. Der eine zeigte die Unmöglichkeit einer unendlichen Causalreihe, der andere bewies, daß selbst die unendliche Reihe veränderlicher Dinge keinen Grund für die Veränderung abgebe; aber nie verfiel man darauf, für den Satz: daß alles Veränderliche eine Ursache der Veränderung fordere, ein allgemeineres Principium aufzusuchen, ohne welches man sich doch nie eines festen Standpunkts rühmen konnte.*) Einen andern Fehler beging man oft dadurch, daß man ohne Beweis voraussetzte, die Welt sey hervorgebracht. Diesen

*) Albrecht der Große Tom. XVII. pag. 64. und Thomas Summa I. qu. 2. art. 3. legen den Begriff des Hervorgebrachten und Zufälligen unter. Die Unmöglichkeit einer unendlichen Causalreihe, und daß solche gar keine erste Ursache angebe, suchen Thomas a. a. O. und Durand Sent. I. Dist. 3. deutlich zu machen. Der Letztere beweist besonders, daß kein Kreislauf in den Ursachen möglich sey, a. a. O. qu. 1. §. 6. weil sonst die Ursache der Wirkung vorangehen müsse, was auch schon Alexander von Hales Summa I. qu. 3. membr. 1. anzeigte. Scotus versucht beyde Beweise ebenfalls de primo rerum principio c. 3. concl. 2. Sentent. I. dist. 2. qu. 2. §. 11. Durand stützt sich zugleich darauf, daß nicht alles zufällig seyn könne, weil sonst gar nichts vorhanden seyn würde, da nichts die Ursache seiner selbst seyn könne. Ueber die ganze Materie ist Suarez Metaphys. Disp. 29. sect. 1. sehr ausführlich.

Diesen Anstoß vermieden jedoch diejenigen Philosophen, die den Begriff der Verändrung substituirten, welchen man mehrentheils mit unter dem des Entstehens faßte. Scotus entging diesem Vorwurfe indessen dadurch, daß er sagte: einige Dinge sind bewirkbar und zufällig, setzen also etwas Bewirkendes und Nothwendiges voraus, daß also ein erstes Bewirkendes ist, und unverursacht seyn muß. *)

Da es in der Scholastik bey jeder Gelegenheit Einwürfe und Streitigkeiten gab; so läßt sich leicht denken, daß es hier nicht ohne dergleichen Irrungen abgegangen seyn dürfte. Occam, der immer gewohnt war die ältern Beweise zu tadeln, ohne selbst die Lücken in denselben ergänzen zu können, meinte auch hier, es werde in der Philosophie, wie man an dem Aristoteles sehe, das Daseyn Gottes zwar demonstrirt, allein ob es nothwendig folge, darüber lasse sich streiten. Er nahm also diesen hier zum Grunde liegen.

*) Scotus de primo rerum principio c. 3. Concl. 1. 2. 3. et 4. Albrecht der Große sucht besonders zu erweisen, daß eine Creatur nichts schaffen könne, folglich wo geschaffne Wesen wären, ein nicht geschaffnes seyn müsse. Sentent. I. Dist. 3. art. 6. Durand will dadurch beweisen, daß die erste Ursache auch das vollkommenste Ding seyn müsse, weil die Schöpferkraft dem Unendlichen nicht ermangeln dürfe. Sent. I. Dist. 3. qu. 1. §. 8. Allein hieraus folgt ja nicht, daß sie nicht auch einem andern und endlichen Wesen zukommen könne.

liegenden Aristotelischen Beweis, und suchte ihn dadurch zu stürzen, daß er die Erweislichkeit des Satzes: **was bewegt wird, wird durch etwas anderes bewegt**, in Zweifel zog. Es könne sich wohl, meinte er, etwas selbst bewegen, wo er zum Beweise die Seele nahm, ohne dabey zu gedenken, daß die mehresten Scholastiker den Begriff der Bewegung im höhern Sinne, für den der Veränderung nehmen, wo der Grund der Veränderung, bey geistigen, wie bey materiellen Wesen, immer in etwas anderm gesucht werden mußte. Nun hatte Aristoteles, wie wir oben bemerkt haben, auf die Unmöglichkeit eines unendlichen Rückganges der Ursachen seinen Beweis für einen Urbeweger gebaut, und Occam sahe sich daher genöthiget auch diesen Satz anzugreifen. Er setzte hierbey dem Stagiriten die angenommene Ewigkeit der Seelen, und den behaupteten unendlichen Fortgang des menschlichen Geschlechts, als Instanz entgegen, da doch beyde Einwürfe von den Scholastikern also bestimmt wurden, daß kein Widerspruch im Aristoteles und in seinem Beweise lag, weil entweder nur von einer unendlichen Folge, nicht von einem unendlichen Rückgange die Rede sey oder jene Ewigkeit an das ewige Seyn des nothwendigen Wesens geknüpft wäre. Occam traf daher den Stagiriten noch nicht, und noch weniger diejenigen Scholastiker, welche von der unendlichen Causalreihe hinweg sahen und aus der Unmöglichkeit einer ohne äußere Ursache aus dem Dinge selbst hervorgehenden Veränderung auf das Daseyn Gottes schlossen. Er mußte daher an Thomas, Scotus

tus und Durand gar nicht gedacht haben.*) Indessen wagte doch Occam die kühne Folge nicht, als ob, weil Aristoteles das Daseyn eines ersten Bewegers nur wahrscheinlich mache, überhaupt kein Beweis für die Existenz Gottes möglich wäre, welche ungeschickte Consequenz **Peter von Ailly** aus der Unzulänglichkeit der damahligen Demonstrationen zog. Auch letztere war er nicht einmahl zu erweisen vermögend; denn die Behauptung der Möglichkeit eines Kreislaufes in den Ursachen und eines Entstehens ohne Gründe, bloß durch Abwesenheit der Hindernisse, waren Voraussetzungen die ihn weit unter die Würde eines Metaphysikers setzten.**) Dergleichen Einwürfe konnten dem Aristotelischen Beweise sein Ansehn nicht rauben, und er hielt sich daher mit fortdauerndem Glücke in den Schulen, bis die Leibnitz-Wolfische Philosophie durch Beziehung auf den Satz des zureichenden Grundes, ihn zu ergänzen suchte und

*) Occami Centilogium concl. 1. die übrigen Beweise sind ebenfalls von keiner Erheblichkeit.

**) Petri de Aliaco Sent. 1. qu. 3. Ein Hinderniß kann gar nicht gedacht werden, ohne das Daseyn desjenigen Dinges vorauszusetzen, dessen Hinderniß es seyn soll. Bloße Abwesenheit eines Hindernisses wäre, wenn kein anderer Grund gedacht wird, durchaus Nichts. Wenn Marsilius von Inghen Sent. III. q. 15. das Daseyn Gottes nicht aus Vernunftgründen erweislich zu halten scheint; so ist hier mehr von Gott nach seiner Dreyeinigkeit betrachtet die Rede.

und in den bekannten Beweis aus der Zufälligkeit der Welt umwandelte.

Ein anderer vom heil. Augustin abstammender Beweis, den man aus den verschiedenen Graden der Vollkommenheit führte, gelangte einige Zeit zu großem Ansehen. Gott, sagte nehmlich Augustin, sey dasjenige Wesen, das von keinem übertroffen werde (quo nullus superior est). Da nun in den Graden der Vollkommenheit eines das Oberste seyn muß; so war er, obgleich nach einer äußerst dunkeln und weitschweifigen Untersuchung, viel zu früh zu dem Schlusse geeilt, daß Gottes Daseyn auf diese Art zu erweisen wäre. Anselmus, der indessen jeden Gedanken des Augustin zu benutzen suchte, zog auch die hier zerstreut liegenden Ideen die er jedoch zu verstärken sich bestrebte, in eine Demonstration zusammen, da er aus den verschiedenen Graden der Vollkommenheit der Dinge, die, wenn sie unendlich fortgingen, eine unendliche Anzahl wirklicher Wesen, also etwas Widersprechendes setzen würden, auf das Daseyn eines unendlichen Wesens schloß.*) So wenig nun dieser Schluß das zu Erweisende bewies, indem ja wohl unter allen wirklichen Dingen, ein zufälliges, endliches Ding, das Beste und Vollkommenste seyn konnte; so hatten doch selbst Thomas und Scotus diesen Beweis aufgeführt und mit Hülfe des Aristotelischen Satzes: die Wesen der Dinge verhalten sich wie die Zahlen

*) Augustinus de lib. arb. II. 5—15. Anselmi Monolog. c. 4. Opp. p. 5.

Zahlen (Formae se habent sicut numeri), zu befestigen gesucht.*) Allein das Mangelhafte desselben mochte doch zu sehr aufgefallen seyn, daher er in der Folge nur selten aufgeführt und von den spätern Scholastikern mehrentheils verlassen wurde.

Die Kirchenväter waren übrigens oft beym Anblick der Ordnung und Schönheit der Natur in fromme Betrachtungen über das höchste Wesen ausgebrochen, welche heilige Gefühle das Mittelalter in den so genannten physicotheologischen Beweis umbildete. Dieß mußte um so leichter geschehen, da Dionysius der Areopagit sagte: Es lasse sich Gott aus der Ordnung und weisen Einrichtung der Geschöpfe erkennen.**) Aehnliche Gedanken des Cicero und Plato über die weise Einrichtung und Regierung der Welt, schienen noch besonders den Abälard aufmerksam gemacht zu haben, der auf diesem Wege zu einer vernünftigen Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes zu führen suchte, daher auch Peter der Lombarde in seinen Sentenzen diesen Beweis berührte.***) Nun fanden sich in den Schriften des Aristoteles viele Stellen, in welchen von der Ordnung in den Dingen, auf etwas nach Zwecken ordnendes hingewiesen wurde, aus welchem

*) Thomae Aq. Summa I. qu. 2. art. 3. n. 4. Scotus Sent. I. dist. 2. qu. 2. §. 18. Durandus Sent. I. dist. 3. qu. 1. §. 5.

**) Dionysius Areop. de div. nominibus c. 4.

***) Abaelardi Tract. Theol. III, 1. Petri Lomb. Sent. I. dist. 3. E.

welchem der heil. Thomas die Veranlassung zu seinem Beweise genommen zu haben scheint, indem er von der Zweckmäßigkeit der bewußtlosen Dinge auf ein nach Zwecken ordnendes und regierendes Wesen schloß.*) Selbst Scotus wurde auf einen hiermit verwandten Schluß geführt, allein seine kalte Denkart wendete ihn ab von allem Ascetischen, was die Physicotheologie sonst an sich zu tragen pflegt, und er suchte ganz metaphysisch darzuthun, daß dasjenige, was nicht um eines Zwecks willen da sey, nicht bewirkt seyn, und was nicht bewirkt wäre, keinen Zweck haben könne. (Quod non est finitum, non est effectum; quod non est effectum, non est finitum.). Hieraus wollte er nun beweisen, daß irgend etwas nach Zwecken handeln müsse, daß es ein erstes bezweckendes Wesen gebe, daß dieses unverursacht wäre, und daß dieser Vorzug einem der wirklichen Wesen zukommen müsse. Weil aber der erste Satz ohne eine gänzliche Umbildung des Begriffs von einem Zwecke, unerweislich blieb, so konnte auch dieser Versuch keinen Beyfall außer des Scotus Schule erwarten.**)

Wie

*) Thomae Aq. Summa I. qu. 2. art. 3. n. 5.

**) Scoti de primo rerum principio c. 2. concl. 4. et 5. c. 3. concl. 7. 8. 9. 10. Sent. I. dist. 2. qu. 2. Der Zweck wird hier allgemeiner, als der in dem Dinge liegende Grund seiner Wirkung überhaupt betrachtet, daher der Satz: Omne agens per se, agit propter finem.

Wie viel indessen dem physicotheologischen Beweise überhaupt ermangele, das sahen mehrere Scholastiker recht wohl ein, zumahl kaum ein Weltordner, nicht ein Schöpfer erwiesen werden konnte. Auch blieb die Frage, ob nicht über die Ausführung eines Weltentwurfs, mehrere höhere Wesen mit einander einstimmig wirken könnten, so wie an einem großen Gebäude mehrere Baumeister einen Plan befolgten, wo jeder über einen besondern Theil die Aufsicht führen müsse. Diesen starken Einwurf suchte man zwar durch manches Raisonnement, und mit Hülfe der übrigen Beweise abzuwenden; allein das Zutrauen, das man auf letztere setzte, schenkte man doch dem Physicotheologischen nie. Dennoch erhielt ihn die Autorität des Augustin, der an einigen Orten physicotheologische Betrachtungen eingestreuet hatte, und er kam unter den Protestanten wiederum empor, wo ihm jedoch, zum Glück für die Philosophie, die Trockenheit der Aristotelischen Denkart, das Alexandrinische Gewand auszog, in welches ihn Raimund von Sabonda gekleidet hatte und in welchem ihn die Schwärmer so gern einher gehen ließen.*)

*) Suarez Metaph. disp. 29. Sec. 2. §. 7. sqq. Augustinus de ciu. Dei XI, 4. Scheibler Metaph. II. 3. §. 41. Raymund de Sab. Theol. nat. tit. 1. 2. 3. Verschiedene andre Versuche einer Demonstration für das Daseyn Gottes, gelangten in der scholastischen Philosophie zu keinem allgemeinen Ansehn, weshalb ich sie hier zu übergehen kein Bedenken trage.

Dritter Abschnitt.

Ueber die Möglichkeit einer positiven Erkenntniß Gottes.

Da die Scholastiker Theologen waren; so waren auch ihre ersten Begriffe von Gott aus der christlichen Religion entlehnt, welche denselben als ein allmächtiges, höchst vollkommenes Wesen, das zugleich Schöpfer und Regierer des Weltalls sey, gedacht und verehrt wissen wollte. Diese Begriffe philosophisch zu untersuchen war die vorzüglichste Aufgabe für die natürliche Theologie des Mittelalters, mit welcher sich aber die Frage verflocht: **ob auch Gott durch Vernunft erkennbar wäre.** Nun hatten die Alexandriner das unendliche von dem endlichen Wesen dadurch unterschieden, daß in ihm keines derjenigen Prädicate zu finden sey, was in einem endlichen Wesen vorkommen könnte. Dieser Gedanke mochte durch seinen mystischen Sinn bey vielen Kirchenvätern Eingang finden, so daß ihn auch **Damascen** fromm und einladend vorzutragen wußte. Er wurde jedoch nicht also bestimmt, als ob man von Gott gar nichts aussagen dürfe. Denn man hielt vielmehr Gottes Daseyn für höchst gewiß, und sprach ihm Beschaffenheiten ab, welche Einschränkungen zu enthalten schienen. Hieraus

aus glaubte man jedoch keine positive Erkenntniß, sondern eine bloße verneinende zu ziehen, und sagte daher, daß man eigentlich nicht wisse, was Gott seinem Wesen nach wäre. *)

Das Unverständliche, nur dunkles Staunen Erregende, das in dieser Vorstellungsart lag, schien vorzüglichen Eindruck auf den durch neuplatonische Ideen überspannten Scotus Erigena gemacht zu haben, so daß dieser ausdrücklich lehrte: Gott müsse seinem Wesen nach durchaus unbegreiflich seyn, weil, wenn er unter den Begriff irgend einer Gattung, Form oder Art gefaßt werden könne, er nicht mehr unendlich, sondern endlich gedacht werden würde; also eingeschränkt seyn müßte. Bey dieser Verwechselung der Begriffe von **eingeschränkt** und **bestimmt** seyn, war der sonst schätzbare Philosoph so weit ausgeschweift, daß er ausdrücklich lehrte: Gott kenne sich selbst nicht und habe keinen Begriff von sich, weil er nicht einmahl Etwas wäre. **) Auf diesem Wege führte die über-

*) Damascenus de orthod. fide I. c. 4.

**) Scotus Erigena de diuis. nat. II. §. 28. Quomodo igitur diuina natura se ipsam potest intelligere quid sit, cum nihil sit, superat enim omne quod est, quando nec ipsa esse, sed ab ipsa est omne esse, quae omnem essentiam et substantiam, virtute suae excellentiae, supereminet; aut quomodo infinitum potest in aliquo definiri a se ipso, vel in aliquo intelligi, cum se cognoscat super omne finitum et infinitum, et finitatem et infinitatem. *Deus itaque nescit se quid*

übertriebene schwärmerische Idee von Gott, selbst zur Gotteslåugnung hin, indem, wenn Gott nicht etwas ist, er nothwendig nichts ist, also sein Wesen und sein Daseyn hinwegfallen müssen.

So gern man nun auch in jenen Zeiten platonisirte, so mochte doch diese Uebertreibung zu sehr auffallen, und der tiefdenkende Anselmus richtete daher einen Einwurf auf sie. Auf diese Art, meinte er, dürfe die höchste Erkenntnißkraft gar nicht gedacht werden, weil schon der menschliche Verstand sich und eine unendliche Intelligenz zu denken vermöge. Der höchste Geist müsse vielmehr seiner von Ewigkeit her eingedenk seyn. Ueberhaupt schien er eine reale Erkenntniß von Gott nicht ganz zu verwerfen, indem er doch die endlichen Dinge, so weit Wahrheit — Realität — in ihnen liege, dem Unendlichen mehr oder weniger ähnlich dachte, und die göttliche Natur nur ihrer Eigenthümlichkeit nach, für unaussprechlich erklärte. Gesetzt auch, der Verstand könne nicht so weit eindringen, daß er das göttliche Wesen durch Worte auszudrücken vermöge; so sey doch dasjenige, was durch

quid eſt, *quia non eſt quid;* incomprehenſibilis quippe in aliquo et ſibi ipſi et omni intellectui. — Neſcit igitur quid ipſe eſt, hoc eſt neſcit ſe quid eſſe, quum cognoſcit ſe nullum eorum qui in aliquo cognoſcuntur et de quibus poteſt dici vel intelligi quid ſunt omnino eſſe. Nam ſi in aliquo ſe ipſum cognoſceret, non omnino infinitum et incomprehenſibilem innominabilemque ſe ipſum iudicaret.

durch Vernunftgründe gestützt sey, gewiß. Wir erkennten die göttliche Natur nicht durchgängig, und müßten sie einer Aehnlichkeit nach benennen, wo der Ausdruck nicht vollkommen ausreiche, weil wir immer die endliche uns geläufige Vorstellung daran knüpften. Dieserhalb aber sey es nicht falsch, wenn dasjenige was die Vernunft davon lehre, gleichsam wie in einem Bilde und figürlich betrachtet werden könne.*)

Mit

*) Anselmus scheint an die unreinen Realitäten die von Gott durchaus verneinet werden müssen, bey seiner Vorstellung von der Aehnlichkeit Gottes mit den Creaturen, nicht gedacht zu haben. Uebrigens ist es eine spitzfindige Unterscheidung, wenn er meint, daß die Aehnlichkeit bloß in dem Geschöpfe, nicht in dem Schöpfer liege, weil dieser bloßes Wesen sey. Monol. c. 31. Non est itaque dubium, quod omnis essentia eo ipso magis est, praestantiorque est, quo similior est illi essentiae, quae summe est et summe praestat. Satis itaque manifestum est in verbo, per quod facta sunt omnia, non esse eorum similitudinem, sed veram simplicemque essentiam; in factis vero non esse simplicem absolutamque essentiam, sed verae illius essentiae vix aliquam imitationem. c. 32. At quomodo vel cogitari potest, quod summa sapientia se aliquando non intelligat, cum mens rationalis possit non solum suimet, sed et illius summae sapientiae reminisci, et illam, et se intelligere? — Ergo summus ille spiritus, sicut est aeternus, ita aeterne sui memor est, et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis, immo non ad ullius simi-

Mit Aristotelischer Philosophie war aber die Alexandrinische Lehre schwer zu vereinbaren, weil Aristoteles und sein Ausleger Averroes dem menschlichen Verstande die Erkenntniß Gottes, als seinen höchsten Zweck vorsetzten. Alexander von Hales bestimmte sich daher also, daß eine positive Erkenntniß der göttlichen Substanz in ihrer Unermeßlichkeit nur unmöglich wäre, das göttliche Wesen aber als unermeßlich erkennbar sey. Er war bey dieser Auseinandersetzung so

similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationalis ad eius similitudinem. c. 64. Quapropter si ea quae de summa essentia hactenus disputata sunt, necessariis rationibus sunt asserta, quamvis sic intellectu penetrari non possint, vt et verbis valeant explicari, nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas. c. 65. Nam quaecunque nomina de illa natura dici posse videntur, non tam mihi eam ostendunt per proprietatem, quam per aliquam innuunt similitudinem. Etenim cum earumdem vocum significationes cogito, familiarius concipio mente, quod in rebus factis conspicio, quam id quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo. — Sic ergo illa natura ineffabilis est, quia per verba, sicuti est, nullatenus valet intimari, et falsum non est siquid de illa ratione docente, per aliud vel in aenigmate potest aestimari. Die Hauptverwickelung in der ganzen Untersuchung machte die Lehre von der Dreyeinigkeit. Hildebert scheint der Meinung des Damascen treu zu bleiben; Tractatus theol. c. 3.

so undeutlich, daß er fast sich zu widersprechen schien *) und Albrecht der Große, der sich ebenfalls an diese Materie wagte und mehr Peripatetiker war, hatte wirklich etwas Licht in die Sache gebracht. Gott, sagte er, kann zwar von dem menschlichen Verstande erkannt,

*) Alexandri de Hales Summa Theol. P. I. qu. 2. membr. 1. art. 2. Dicendum, quod est cognitio de Deo per modum positionis et per modum priuationis. Per modum priuationis cognoscimus de Deo quod non est, per modum positionis cognoscimus quid est. Diuina ergo substantia in sua immensitate non est cognoscibilis ab anima rationali cognitione positiua. — Distinguendum est, diuina essentia est cognoscibilis in sua immensitate, h. e. quia immensa est, et hoc modo verum est; vel est cognoscibilis secundum suam substantiam et hoc modo falsum est, secundum quod modus immensitatis determinat cognitionem in comparatione ad cognoscentem. Nam si determinaret cognitionem in comparatione ad rem cognitam vera esset, et esset idem sensus, qui prius. Alexander scheint sagen zu wollen: wir erkennen, daß das göttliche Wesen, und warum dasselbe unermeßlich ist. Wenn wir aber seine Unermeßlichkeit selbst erkennen wollen, so bestimmt dieser Gegenstand unsre Erkenntniß im Verhältniß zu unsrer Einschränkung, und wir haben immer nur einen zu eingeschränkten und relativen Begriff von derselben. Wäre aber der Begriff so wie der Gegenstand selbst bestimmt, daß er nehmlich alle Merkmahle umfaßte, so wäre er wahr. Und eben so wahr wie die Erkenntniß beym ersten Falle.

kannt, nur nicht durchaus begriffen werden. Wir sind gewiß seines Daseyns; wir wissen daß er vieles nicht ist, nur können wir, wegen seiner Unendlichkeit, über sein Wesen nichts genau bestimmen.*) Diese an sich richtige Meinung hatte er freylich nicht vollständig zergliedert, und sein tiefdenkender Schüler **Thomas von Aquino** war in der Darstellung seiner Meinung ebenfalls nicht ganz glücklich gewesen. Dem schwärmerischen Unsinn der Alexandriner von der Nichterkennbarkeit Gottes durch sich selbst, arbeitete er zwar entgegen und lehrte ausdrücklich, daß Gott als ein reines Seyn, in dem nichts bloß Mögliches liege, an sich im höchsten Grade erkennbar seyn müsse. Allein der menschliche Verstand in seiner dermahligen Lage, sey unvermögend das Wesen Gottes zu erkennen. Wie weit nun die menschliche Erkenntniß von Gott reiche, dieß hatte der große Mann genau aus einander zu setzen unterlassen. Er bemerkte indessen doch sehr treffend, daß alle erkennende Wesen nur eine ihren Kräften angemessene Erkenntniß haben könnten, nach welcher dasjenige was diese übersteige, von ihnen nicht erkannt werden möchte. Dieß sey der Fall auch mit dem unendlichen Wesen, das unserer Seele, so lange sie an die Materie gefesselt sey, unbegreiflich bleibe. Jede Vorstellung Gottes durch die Aehnlichkeit eines er-

*) Alberti M. Summa Theol. P. I. tract. 3. qu. 13. 14. Sent. I. dist. 3. art. 1. et 2. Vorzüglich dunkel aber ist Albert darüber, wie von Gott das Seyn ausgesagt werde. l. c. dist. 8. art. 7.

erschaffenen Wesens, sey nicht die Vorstellung von Gott selbst, und so wäre Gott durch den Verstand, dem doch eine gewisse Aehnlichkeit von dem göttlichen mitgetheilt sey, nicht einmahl anschaulich. Wir vermöchten also ohne höhere Unterstützung von Gott nichts weiter einzusehen, als dasjenige was ihm nothwendig als erster Ursache der Dinge zukommen müsse.*) Aus der ganzen Behandlung sahe man wohl, daß Thomas von einer ganz genauen, alle Prädicate umfassenden und anschaulichen Erkenntniß redete; eine Erkenntniß allgemeiner Merkmahle, eine abstracte, symbolische Erkenntniß, wollte er dem Menschen nicht absprechen, weil er sonst auch jene Bestimmungen hätte ausschließen müssen, die aus dem Begriffe der ersten nothwendigen Ursache folgten, und eine Aehnlichkeit zwischen dem endlichen und unendlichen Verstande, eine Analogie der höchsten Prädicate, nicht hätte annehmen können. Dieß alles zu bezeichnen wählte man den ungeschickten Ausdruck: der Mensch habe von Gott kein quidditative Erkenntniß. Hiermit schien man freylich sagen zu wollen, als ob der Mensch überhaupt von Gottes Wesen nichts wissen könne, und als ob jene Alexandrinische Meinung die richtige wäre.

Eine solche Aeußerung mußte sogleich dem spitzfindigen Scotus auffallen, zumahl Heinrich von Gent**) sie noch weiter auszudehnen schien, und er ergriff

*) Thomae Aquin. Summa I. qu. 12.

**) Henrici Gendav. Summa art. 22. qu. 1. 2. 3.

ergriff daher begierig eine Gelegenheit, bey welcher einige Flecken im Systeme seiner Vorgänger sichtbar gemacht werden konnten. So viel er nun auch unrichtige Einwürfe aufbrachte; so mußte man ihm doch in sofern Recht geben, daß, wenn wir Gott als ein selbstständiges, innerlich nothwendiges, unendliches Wesen erkennen, wir von ihm etwas Eigenthümliches, also etwas Wesentliches (quidditatiuum) wissen. Er sagte also, wir erkennen nicht nur von Gott gewisse allgemeine, ihm und den Kreaturen gemeinsame Bestimmungen, sondern auch Eigenthümlichkeiten, haben also von ihm eine allgemeine Erkenntniß. Allein die Erkenntniß des Particularen und Individuellen, als solchen, ist und bleibt für uns verborgen.*) Hier blieb Occam selbst doch seinem alten Lehrer treu, daß er zwar die bestimmte und anschauliche Erkenntniß von Gott läugnete, eine Erkenntniß aber wo Gott, entweder vermittelst eines für ihn gebildeten Begriffs, dessen einzelne Glieder von natürlichen Gegenständen abstrahirt wären, gedacht, oder durch ihm eigenthümlich zukommende Prädicate z. B. als erste Ursache, als reines Seyn ꝛc., vorgestellt würde, dem menschlichen Verstande zugestand.**) Diese Meinung würde indessen seinem Nominalismus ganz wider-

*) Duns Sc. Sent. I. Dist. 3. qu. 1. et 2. §. 6. sqq. 17. 18.

**) Occami Sent. dist. 3. qu. 2. E. F. H. M. Vergl. I. dist. 2 qu. 9.

derſprechen, zumahl er den Dingen mit Gott mehrere gemeinſame Prädicate beylegt, wenn er nicht an einer andern Stelle mehr als Nominaliſt zu reden ſchiene. Daß wir eigentlich unmittelbar nur unſre Begriffe von Gott erkennen, wiederum aus dieſen nur Begriffe erweiſen, bemerkte er nicht nur deutlich, ſondern er blieb auch bey der Frage unentſchieden, ob dieſe Begriffe, die wir anſtatt Gottes erkennten, und durch welche wir nie zu einer Erkenntniß Gottes in ſich und perſonaliter gelangten, mit Gott, wie er an ſich ſey, genau zuſammenſtimmten. Hier hält er ſich mehr in dem Syſteme der Nominaliſten, das mit dem kritiſchen Idealismus in einem weſentlichen Stücke übereinkommt, und man muß daher mehrere ſeiner Aeußerungen in der Lehre von Gott, immer nur ſo verſtehen, als ob ſie ſtreng genommen nur in unſerm Verſtande eine Harmonie der Begriffe anzeigten, bey der es zweifelhaft bleibe, ob dieſe Begriffe genau dasjenige bezeichneten, was in dem Weſen Gottes liege.

Aus allen dieſen Abweichungen waren zwiſchen Thomiſten und Scotiſten eine Menge Zänkereyen entſtanden, die ſich jedoch in der Folge, wie ſo manche philoſophiſche Streitigkeit, in einen Wortſtreit auflöſten, als vorzüglich Capreolus die Meinungen mehr zergliederte, und der ſcharfſinnige Cajetan eine Unterſcheidung zwiſchen einer Erkenntniß des Weſens (cognitio quidditatis) und einer weſentlichen Erkenntniß (cognitio quidditatiua) angab, auf welche Weiſe er die Meinung des engliſchen

schen Vaters bey den angesehnsten Scholastikern aufrecht erhielt.*)

Ueber die ganze Frage von der Erkenntniß Gottes hatten schon die arabischen Philosophen gestritten, und unter den Rabbinen hatte sich vorzüglich **Moses Maimonides** in diese Materie vertieft. Er war hierbey so weit gegangen, daß er fast an Scotus Erigena gränzte, indem er lehrte, Gott dürfe nicht einmahl eigentlich (vniuoce), sondern nur uneigentlich und zweydeutiger Weise (aequiuoce) ein Ding genennt

*) Caietani Summa I. qu. 12. De ente et essentia c. 6. qu. 14. Aliud est cognoscere quidditatem, seu cognitio quidditatis; aliud est cognitio quidditatiua, seu cognoscere quidditatiue. Cognoscit nempe leonis *quidditatem*, quicunque nouit aliquid eius praedicatum essentiale. Cognoscit autem *quidditatiue* non nisi ille, qui omnia praedicata quidditatiua vsque ad vltimam differentiam nouit. Die Thomisten sprechen daher dem menschlichen Verstande in Verbindung mit der Materie, auch die quidditative Erkenntniß der Verstands-Wesen ab. Thomae Sum. I. qu. 88. art. 2. 3. und ihr Lehrer wollte vorzüglich nur darthun, daß Gott nicht durch einen sinnlichen Eindruck (species impressa) wahrgenommen werden könne, das Denken desselben aber immer nur etwas allgemeines ausdrücke. Der Thomistischen Meinung traten in so fern die angesehensten der neuern Scholastiker bey. Suarez Metaph. II. disp. 30. Sec. 12. §. 5. Scheibleri Metaph. II. c. 3. §. 24.

nennt werden.*) Denn da zwischen dem Unendlichen und Endlichen sich kein Verhältniß finden lasse; so finde auch zwischen Gott und den Creaturen kein Verhältniß, nicht einmal eine Analogie statt. Nun schien zwar eine Aeußerung des Porphyrs in seiner Isagoge diesen Gedanken zu begünstigen, allein weil doch Aristoteles**) sagte, es werde das Ding als solches, obgleich auf mancherley Weise, dennoch aber nicht zweydeutig ausgesagt, und man leicht bemerken mußte, daß, wenn jene Lehre die richtige wäre, eine Erkenntniß Gottes überhaupt ganz unmöglich seyn würde; so fand der Gedanke des Rabbi Moses keinen Beyfall bey den Auslegern des Stagiriten, und wurde von dem heil. Thomas ebenfalls gemißbilliget. Allein dieser hatte bey seinen Vorlesungen über jene Stelle, den Gedanken geäußert, daß ein Ding doch analogisch und nach gewissen Verhältnissen von den Gegenständen verschiedener Art prädicirt werde, wiefern diese theils einartig, theils verschieden wären. Auf diese Weise nenne man auch Gott ein Ding, so wie überhaupt Namen die wir ihm beylegten, weder eigentlich noch uneigentlich, sondern verhältnißmäßig und analogisch gelten müßten.***)

Ob nun gleich dem scharfsinnigen Manne die Bemerkung nicht entging, daß, wenn man von den Unähn-

*) De potentia Dei qu. 7. art. 8.

**) Metaph. IV, 2.

***) Thomae Aq. Metaph. IV. lect. 1. d. Contra gentiles c. 33. Summa I. qu. 13. art. 5.

Unähnlichkeiten abstrahire, das überbleibende Aehnliche durchaus ähnlich seyn müsse, auf welchen Gedanken sich doch sein Realismus stützte; so fand doch diese Meinung den Beyfall vieler angesehener Lehrer und der ganzen Schule der Thomisten. Allein Scotus gewohnt in der Abstraction den höchsten Gipfel zu ersteigen, fand hier Anstoß, und bestritt diese Vorstellungsart, die man auch dem Averroes beylegte, mit einer Menge von Gründen, unter welchen diejenigen die richtigsten seyn mochten, die der tiefdenkende Kopf davon ableitete, daß, wenn man nicht auf etwas ganz und durchaus Allgemeines komme, man sich in das Unendliche versteigen müsse, und das allgemeine Wesen des Dinges, auch nicht von den so verschiedenen Gegenständen würde abstrahiren können.*) Mit diesem dem Realismus ganz gemäßen Gedanken mußten nothwendig alle Scotisten einstimmen, allein dieß war zu verwundern, wenn hier selbst Occam, Gabriel und ihre Schule, dem Scotus beytrat, da nach dem nominalistischen Lehrbegriff, das Allgemeine doch nur eine Erscheinung in dem endlichen Verstande war.**)

Gar selten konnten in der Philosophie zwey verschiedene Meinungen ruhig neben einander bestehen, und am allerwenigsten konnte dieß der Fall in der

schola-

*) Scotus Sent. I. dist. 3. qu. 3. §. 9. dist. I. qu. 3. §. 1. 4. sqq. Quaest. subt. l. IV. qu. 1.

**) Occam. Sent. I. dist. 2. qu. 3. 8. Gabriel ibid.

scholastischen seyn, wo über Sätze und Gegensätze jederzeit gestritten werden mußte. Es erhob sich also auch hier der Streit, zumahl als in der Folge Capreolus und Cajetan, zwey so angesehene Anführer der spätern Thomisten, sich über diesen Gegenstand verbreiteten. Die ganze Sache war aber dadurch nur noch verwickelter geworden, daß Aureolus nicht nur den Gedanken des Rabbi Moses gebilliget, sondern überhaupt auf alle Gegenstände ausgedehnet hatte, weshalb er vom Capreolus, so wie Scotus vom Cajetan bestritten wurde. Da nun die Scotisten das Recht auf ihrer Seite hatten, und des Thomas Schule, die immer die mittlere Meinung liebte, dieß nicht einräumen wollte; so sahe sie sich genöthiget mit einer Menge von Distinctionen aufzutreten, um den Gegnern doch das Feld nicht einzuräumen. Dieses Hülfsmittel wirkte indessen auf die besten Metaphysiker jener Zeit, und es trat selbst Suarez und die Schule der Protestanten, wenn sie diesen spitzigen Gegenstand berührte, der Thomistischen Vorstellungsart bey.*)

Gott,

*) Capreolus Sent. I. dist. 2. Cajetanus de ente et essentia qu. 3. Was die Thomisten unter Analogaten denken, darüber erklärt sich Cajetan deutlich ad 4. Analogata sunt, quorum nomen est commune et ratio secundum illud nomen, est aliquo modo eadem, aliquo modo diuersa. Die Thomisten betrachten immer das Ding nicht in der höchsten Abstraction, wie die Scotisten und finden daher ihr unendliches Ding, auch als Ding an

E sich,

Gott, sagte man, ist an sich und per prius ein Ding, die endlichen Wesen sind es vermöge ihrer Abhängigkeit von Gott nur abgeleiteter Weise. Gott war nehmlich ein Ding auf vorzügliche Art, und wurde nach einigen Aeußerungen des heil. Augustin, das Selbstständige (ens a se), das endliche Ding hingegen, das Ding durch ein anderes, das Unselbstständige (ens ab alio) genannt, welche Eintheilung man auch durch wesentliches und mitgetheiltes (per essentiam et per participationem), nothwendiges und zufälliges (necessarium et contingens), geschaffenes und ungeschaffenes (creatum et increatum) Ding, ausdrückte, je nachdem man die Aufmerksamkeit auf die einzelnen Merkmahle im Begriffe gerichtet wissen wollte.

sich, unähnlich dem endlichen Dinge. Dahingegen sagen die Scotisten: Das Ding überhaupt ist an sich indifferent gegen Endliches und Unendliches, und daher negativ endlich d. h. es setzt die Unendlichkeit nicht, kann aber zur Unendlichkeit durch einen hinzukommenden Begriff, bestimmt werden. Scotus Sent. I. d. 8. 9. 3. §. 23. Die Frage wird gewöhnlich Metaph. IV, c. 2. untersucht, wo man auch beym Fonseca, der hier ebenfalls Thomist blieb, die verschiedenen Meinungen mit ihren Gründen für und wider findet. Suarez Metaph. II. disp. 28. sect. 3. §. 16. 17. Scheibleri Metaph. II, 3. §. 262. sqq.

Vier=

Vierter Abschnitt.

Nähere Bestimmung des Begriffs von Gott als einem nothwendigen und unendlichen Wesen.

Die Scholastiker, und noch mehr ihre Vorgänger, waren wegen der Grundbegriffe von Gott in weniger Verlegenheit, indem sie dieselben aus der christlichen Religion entlehnen konnten, und daher wegen Ableitungen der übrigen Bestimmungen aus einem einzigen Begriffe, nicht in dergleichen Schwierigkeiten geriethen, als die neueren Philosophen. Sie konnten allenfalls den einen Begriff den sie eben philosophisch betrachten wollten, aus einem andern ableiten, den ihnen die Religion hergab, ohne darum bekümmert zu seyn, ob dieser Begriff auch mit dem Wesen Gottes selbst zusammenstimme oder schon erwiesen wäre. In dieser Rücksicht waren besonders die Kirchenväter, und selbst auch die Scholastiker die doch Aristoteles, schon philosophischer gezogen hatte, weit hinter der dogmatischen Naturtheologie der Neuern, besonders gegen einen Wolf und Baumgarten zurück.

Indessen blieben doch die Unendlichkeit, Selbstständigkeit und Nothwendigkeit Gottes die Hauptbegriffe von welchen sie ausgingen. Denn da Gott

als Schöpfer aller Dinge, und als selbstständig gedacht werden mußte; so ließ sich auch, wenn man sich streng an diese Begriffe hielt, die Veränderlichkeit von ihm nicht aussagen, obgleich viele Kirchenväter und selbst die heilige Schrift, das höchste Wesen nicht selten also schilderten, als ob in ihm ein Wechsel von Gedanken und Handlungen statt finden könne. Augustin, der mehr Philosoph war, betrachtete hingegen Gott als selbstständiges Ding, als bloßes Seyn und Wesen, und schloß daher von ihm jede mögliche Veränderung, jeden Wechsel von Zuständen und Accidenzen aus, wobey er sich zugleich auf eine Stelle stützte, wo Gott zu Moses sagte: Ich bin der ich bin.*) Er hatte dabey den Schluß von dem Daseyn des Veränderlichen auf das Unveränderliche gebilliget, und konnte daher so wenig wie Damascen und Hildebert, Gott anders als ein durchaus nothwendiges Wesen denken.

Anselmus, da er die Unendlichkeit Gottes und die höchste Vollkommenheit desselben seiner Theologie zum Grunde legte, mußte eben sowohl Gott die Nothwendigkeit zusprechen, weil Veränderlichkeit sich mit jenen Begriffen nicht vertrug, und er auch bemerkte, daß ein Gut, das unveränderlich sey und bleibe, besser als ein Veränderliches wäre, dahero wir

*) Augustinus de Trinitate V. 2. Augustin führt die Stelle 2 B. Moses 3, 14. also an: Ego sum qui sum. In Luthers Uebersetzung: Ich werde seyn, der ich seyn werde.

wir Gott, als dem höchstvollkommnen Wesen, nichts als unveränderliche Güter zusprechen dürften.*) Aehnliche Aeußerungen hatte auch **Peter der Lombarde** beym Hieronymus gefunden, und gründete also auf diesen und den Augustin die Behauptung einer strengen Nothwendigkeit Gottes,**) die nun von seinen Auslegern in nähere Betrachtung gezogen wurde. Da nun diese die Aristotelische Philosophie zu Hülfe nahmen, und den Schluß des Stagiriten aus der Bewegung der Welt, auf einen unbeweglichen Urbeweger, in die Demonstration vom Daseyn Gottes umbildeten, wobey sie den Begriff der Bewegung mit dem der Veränderung vertauschten; so war ihnen die Nothwendigkeit Gottes schon durch den Beweis seines Daseyns gewiß, und **Albert der Große** sagte daher: Gott verändert sich nicht eigentlich in sich, sondern nur durch die Wirkungen seiner Creaturen, wie fern diese sich verändern.***)

Viel deutlicher als sein Vorgänger suchte **Thomas von Aquino** diesen Begriff zu entwickeln, und von Gott zu erweitern. Gott kann nicht nicht seyn, darum ist er nothwendig; er ist ein reines Seyn, ohne Vermischung von Möglichkeiten, daher ist in ihm alle Veränderung, jede Zufälligkeit unmöglich, denn bey dieser gehet etwas aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit über. Er hat alle Vollkommenheit, alles was er

*) Anselmi opp. pag. 39.

**) Sent. I. dist. 8. 6. D.

***) Alberti M. Sent. I. dist. 8. art. 17.

er haben kann; sein Daseyn kommt ihm vermöge seines Wesens, nicht durch Mittheilung zu, es ist Eins mit seinem Wesen selbst, und so ist strenge Nothwendigkeit ein ihm eigenthümlich zukommendes Prädicat.*) Ueber das letztere bestimmte sich jedoch **Bonaventura** etwas anders, indem er über die Unveränderlichkeit verschiedene vom Aristoteles entlehnte Distinctionen

*) Thomae Aq. Comp. Theol. c. 6. Eiusd. Summa I. qu. 9. art. 1. 2. 3. qu. 3. art. 6. 4. Man siehet hier die Grundlage zum Wolfischen Beweise. — Actus purus, reines Seyn, ist in der scholastischen Philosophie einer derjenigen Begriffe, welche oft Mißverstand erregt haben und erregen können, daher ich hier einiges über denselben bemerken will. Es schließt derselbe nehmlich alle Negationen aus, und das Ding das actus purus ist, ist daher auch frey von allen möglichen Einschränkungen, sowohl in seinem Daseyn, als in seinen Wirkungen. Dieß drücken die Scholastiker dadurch aus, daß sie sagen: Ein solches Ding ist nicht bloße Möglichkeit, (potentia) und schließt alle Möglichkeit zu leiden (potentia passiua) aus. Bey dem allen bleibt es etwas an sich Mögliches, (possibile), aber es kann nie bloße Möglichkeit (potentia), ein bloß mögliches Ding werden. Es enthält in sich Möglichkeiten, aber solche die in einer Wirklichkeit, Realität, nicht in einer Verneinung ihren Grund haben. In Rücksicht dieser hat es Fähigkeit zu wirken (actualitas, potentia actiua), ist aber nicht thätige Kraft. Actus purus bezeichnet demnach ein unendliches und nothwendiges Ding.

tionen angab, durch welche er einige damahls gewöhnliche Einwendungen abzuhalten suchte. Veränderung (mutatio), sagte er, ist auf dreyerley Weise möglich: 1) vom Dinge selbst in ein Ding, vermöge des Accidenz, dieß ist Umänderung (Variatio); 2) von dem wirklichen Dinge in das bloß mögliche (potentiale) durch die Veränderung der Form, dieß ist Zerstörung (corruptio); 3) von dem Dinge in das Unding, wenn die Substanz des Dinges (das Wesen) ganz aufgehoben würde, dieß ist Umkehrung (versio). Demnach giebt es dreyerley Arten von Veränderlichkeit, also auch dreyerley Arten der Unveränderlichkeit: inuariabilitas, incorruptibilitas, inconuertibilitas. Die erste Art der letztern kommt keiner Creatur zu wegen ihrer Accidenzen, und ist also ein eigenthümliches Prädicat Gottes. Die zweyte Art ist einfachen Substanzen eigen, und Gottes Gnade theilt sie auch den verklärten Körpern mit. Die dritte Art kommt nicht vermöge der Natur den Geschöpfen zu, die nur Gott in ihrem Seyn bewahrt, und ist also auch eine Eigenthümlichkeit Gottes.*) Des Bonaventura Meinung mochte indessen nicht viel Glück gemacht haben, weil man bemerkte, daß die Zerstörung und Umkehrung doch in dem Dinge möglich bliebe, daher auch unter andern **Durand** nach scholastischer Art ziemlich deutlich darthat, daß die Creatur schon dadurch der Möglichkeit nach, veränderlich

*) Bonaventura Sent. I. dist. 8. qu. 1. §. 33.

derlich wäre, weil das Vermögen sie umzuändern in Gott liegen müsse.*)

Die Hauptfrage war übrigens hier bey den mehresten Scholastikern nicht diejenige, ob Gott nothwendig und unveränderlich sey, weil dieß schon aus dem Begriff des selbstständigen Wesens hervorging, sondern ob auch ihm allein und ausschließungsweise, dieses Prädicat beygelegt werden müsse. Scotus hatte diese Untersuchung vorzüglich rege gemacht, indem er der Unveränderlichkeit Gottes entgegensetzte, daß wenn er dieß sey, auch dasjenige worauf er sich unmittelbar beziehe, z. B. seine Geschöpfe oder einige derselben, unveränderlich seyn müsse. Hier stand nun Augustin entgegen, welcher jede Creatur für veränderlich, Gott allein für unveränderlich erklärt hatte, und Scotus suchte daher aus dem Stagiriten die Unveränderlichkeit Gottes zu erweisen, der auf den unbeweglichen Urbeweger geschlossen hatte. Allein mehr als dieß überzeugte ihn die strenge Einfachheit Gottes, nach welcher nichts Fremdes in ihn übergehen könnte, von einer ganz reinen Unveränderlichkeit.**) Weil nun aber Heinrich von Gent, so wie

*) Durandus Sent. I. dist. 8. qu. 3. §. 4. sqq.

**) Duns Sc. Sent. I. dist. 8. qu. 5. Quaero, vtrum solus Deus sit immutabilis, quod non, quia si est immutabilis, ergo immutabiliter se habet ad illud, ad quod immediate se habet, ergo illud aliud est immutabile. — Augustin. de Trinit. VII, 6. I, 6.

wie schon vor demselben die Arabischen Philosophen, sich ebenfalls und ohne genaue Zergliederung der verschiedenen Arten der Nothwendigkeit, in diese Untersuchungen verflochten und die Frage mit hineingezogen hatten, ob nicht etwas nothwendig und doch bewirkt seyn könnte; so fand Scotus hier einen Gegenstand, bey dessen Betrachtung er sich in seiner ganzen dialectischen Stärke zeigen konnte. Nach unsäglicher Arbeit gelangte er doch endlich dahin, daß er äußerst dunkel bewies, nichts außer Gott, sey an sich unveränderlich, wenn man von einer Umänderung rede, weil nichts anders seiner Form nach nothwendig wäre. Jegliches andere sey innerlich und als Subjet, außer seinen Beziehungen, veränderlich, vermöge seiner Verneinungen. Das Unveränderliche müsse das Vollkommenste und auch die erste Intelligenz seyn, die alles, auch das Veränderliche auf einmahl denken könne, also die Unendliche wäre.*)

Bey diesen Dunkelheiten, welche die Theorie der Scotisten umnebelten, war es ein Glück wenn **Occam**, von dem man hier am ersten Einwürfe erwarten konnte, sich nicht mit seinen Spitzfindigkeiten gegen dieselbe auflehnte, wodurch die Sachen nur noch verworrener geworden wären. Es blieb daher die Nothwendigkeit Gottes an sich und überhaupt unangefochten; allein über die nähere Bestimmung derselben, standen bald eine Menge Einwürfe auf, deren Auflö-

*) Henrici Gendav. Quodlibeta VIII, qu. 9. VI, qu. vlt. Scotus l. c. §. 3. sqq. §. 22.

Auflösung die Scholastiker entzweyte, welche wir aber erst in der Folge genauer betrachten können, wenn wir bis zu den Untersuchungen über die Freyheit des göttlichen Willens vorgerückt seyn werden.*)

Dem Grundbegriffe von Gott, als dem höchst vollkommensten Wesen, hatten zwar mehrere Kirchenväter oft genug ihre Betrachtungen geweiht, allein da diese mehr Regungen ihres Herzens als philosophische Entwickelungen waren; so fanden die Scholastiker bey ihnen nicht viel mehr als Winke die sie benutzen konnten. Vorzüglich aber hatten sich jene platonisirenden Heiligen, die weitere Untersuchung über den Begriff der unendlichen Vollkommenheit abgeschnitten, indem sie, wie wir oben gesehen haben, glaubten, daß sich vermöge dieser Eigenschaft Gottes, nichts positives von ihm aussagen lasse. Man lehrte also freylich, Gott sey unendlich, allein was unter dem Unendlichen weiter als bloße Verneinung jedes Endlichen zu denken sey, darüber mußte man, wenn man consequent seyn wollte, schweigen.

Indessen war doch Anselmus von Canterbury näher getreten, indem er bestimmter angab, daß dem höchst vollkommensten Dinge alles dasjenige zukommen müßte, von dem es besser sey, daß es ihm zukomme, als nicht zukomme.**) In diesem Gedanken lagen allerdings die Grundzüge der nachmahls ausgebildeten Idee von einem Inbegriff reiner Reali-

*) Sent. VIII. qu. 4.

**) Monol. c. 15. Prosol. c. 5.

Realitäten, allein sie waren nur mit einem feinen Umrisse hingeworfen, den mehrere ältere Scholastiker und auch **Peter der Lombarde** zu benutzen unterlassen hatten. Selbst **Albrecht der Große** und **Thomas von Aquino** hatten hier nicht alles gethan, was die Aufklärung der Begriffe erforderte und sich mehr bemüht das Daseyn der höchsten Vollkommenheiten in Gott zu beweisen, als aufzusuchen was zu den höchsten Vollkommenheiten gezählt werden müsse. Der Aristotelische Begriff, daß ein Ding vollkommen sey, dem nichts mangele, war leicht auch auf Gott übergetragen, weil er gewissermaaßen auf jedes Ding anpassend war, und vorzüglich auf das nothwendige Wesen anwendbar seyn mußte, da diesem nichts zu- oder abgehen konnte. Ein anderer Gedanke des **Averroes**, daß dem Allervollkommensten nichts mangeln dürfe, was Vollkommenheit irgend einer Gattung oder Art vom Dinge sey, wurde ebenfalls auf Gott bezogen, weil man aus Dionysius dem Areopagiten voraussetzte, daß die Vollkommenheit eines bewirkten Dinges, auf eine vorzügliche Weise in seiner Ursache angetroffen werde.

Mit diesem allen war dieser umfassende Begriff noch nicht aufs Reine gebracht und der englische Vater schien dieß auch zu fühlen, indem er eine Menge Beweise aufsuchte, um die Wirklichkeit der höchsten Vollkommenheit in Gott überzeugend darzustellen. Er hatte hierbey eine Schwierigkeit mehr als Anselmus, weil er nicht wie dieser aus dem Begriffe des Unendlichen auf das Daseyn Gottes geschlossen hatte, sondern

dern vorzüglich von der Wirkung Gottes, als dem Endlichen, zu der Existenz desselben hinaufgestiegen war, und so sahe er sich genöthigt seine Beweise darauf zu gründen, daß Gott das erste wirkende und selbstständige Wesen sey. Hier schloß er nun, daß das erste wirkende Wesen, das vermöge seines Wesens wirklich sey, am mehresten wirklich und real seyn müsse, folglich ihm die höchste wesentliche Vollkommenheit zukomme. Gott sey ein reines Seyn, frey von aller Möglichkeit zu leiden, also liege in ihm nicht die Möglichkeit irgend einer Art von Einschränkung. Seine Schüler glaubten deutlicher zu werden, und setzten hier den Begriff der Selbstständigkeit anstatt den eines reinen Seyns ein. Weil in Gott Seyn und Wesen nicht von einander getrennt werden könnten; so müsse da wo das vollkommenste Seyn wäre, auch das vollkommenste Wesen gefunden werden.*)

Aristo-

*) Thomae Aq. Summa qu. 4. 7. Comp. Theol. c. 21. Aegidius Sent. I. dist. 43. qu. 1. Richardus de Mediavilla ibid. Capreolus ibid. art. 1. Cajetani Sum. I. qu. 7. Ferrarius contra gentiles I, 4. Ganz aufgehellt haben auch sie die Begriffe nicht, doch ist zu bewundern, daß die Neuern, vorzüglich die Wolfianer, den Wink des Thomas nicht benutzten und daraus, daß ein nothwendiges Wesen in sich keine Möglichkeit zu leiden haben könne, auf die Unendlichkeit jedes nothwendigen Wesens schlossen, indem jedes endliche Ding, in sich die Möglichkeit zu leiden, im scholastischen

Aristoteles hatte überhaupt die Scholastiker in Ansehung der Unendlichkeit in mancher Verlegenheit gelassen, indem er nur den Begriff von einer mathematischen Unendlichkeit im Sinne gehabt zu haben schien, wenn er seinem ersten Beweger die Unendlichkeit darum beylegte, weil er das Universum von Ewigkeit zu Ewigkeit im Umtriebe erhält. Die Scholastiker entlehnten daher den Begriff von metaphysischer Unendlichkeit aus einer Stelle des Augustin, wo derselbe sagte, daß in denjenigen Dingen, die nicht durch Umfang (mole) groß wären, das Größere jederzeit das Bessere sey.*) Hieraus zogen sie eine Unendlichkeit in der Realität und die Verehrer des Stagiriten, Thomas und Scotus wollten auch diese

stischen Sinne, enthalten muß. Vielleicht wäre dieser Beweis deutlicher zu machen gewesen, als derjenige, welchen sie aus der Veränderlichkeit der Grade der Vollkommenheit zu führen suchten. Thomas ziehet noch einen andern Beweis aus den Aristotelischen Begriffen von Form und Materie, wo in dem endlichen Dinge immer die eine die andre beschränkt. Da nun Gott als eine reine Form gedacht wird, die kein empfangenes Seyn hat; so muß er ohne Einschränkung gedacht werden. Wider diesen Beweis, der höchstens nur in peripatetischer Philosophie gelten konnte, wendete Scotus mancherley ein. De primo rerum principio c. 4.

*) Augustinus de Trinit. VI, 8. Opp. T. VIII. p. 601. In iis, quae non mole magna sunt, hoc est maius esse, quod est melius esse.

diese in seinen Aeußerungen finden. Hier ging es nun freylich ohne Zwang nicht ab, welches Wilhelm von Occam und Marsilius von Inghen, die nicht so strenge Peripatetiker waren, freylich bemerken und tadeln mußten.*)

Thomas zeigte übrigens nicht deutlich genug, daß ein Unendliches in der Kraft etwas bestimmtes sey, und hierdurch blieben manche Dunkelheiten zurück, die ihren Grund in dem zu engen Begriffe des Stagiriten fanden, der nur auf das mathematische Unendliche anwendbar blieb. Es scheint daher bisweilen, als habe man sich zu den Zeiten des Thomas, das Unendliche der Kraft als ein solches gedacht, das größer ist als jede gegebene oder zu gebende intensive Größe. Hier blieb es also immer die Frage, ob es durchgängig bestimmt sey, und Scotus erwarb sich daher ein nicht geringes Verdienst um diesen wichtigen Theil der Metaphysik, als er die Begriffe von intensiver und extensiver Unendlichkeit, von einer Unendlichkeit der Kraft und des Umfanges (virtutis et molis) richtiger unterschied, und den erstern vorzüglich genauer bestimmte, als es bis auf ihn geschehen war. Das intensive Unendliche ist nach seinem Begriffe, den er dem Anselmus verdankt, dasjenige, das vollkommner ist als jedes mögliche Endliche. Es übertrifft bestimmt (praecise) alles Endliche ohne Einschränkung (secundum nullam mensuram

*) Occami Quodlib. VII. qu. 22. 23. Marsilius Sent. I. qu. 24. art. 2.

ram terminatam) an Vollkommenheit, kann aber nie übertroffen werden, und jede reine Vollkommenheit liegt in ihm. Ein solches Ding ist möglich, denn im Begriffe des Dinges liegt nicht die Endlichkeit, und die Unendlichkeit widerspricht dem Begriffe des Dinges nicht.*)

Ohnstreitig lagen hierin die Grundlinien zu der noch bestehenden Theorie des Unendlichen, nur daß Scotus

*) Duns Scotus Sent. I. dist. 2. qu. 7. §. 39. dist. 8. qu. 1. §. 7. qu. 14. §. 13. De primo rerum Principio c. 4. concl. 3. Omnis perfectio simpliciter et in summo inest necessario naturae summae. Perfectio simpliciter dicitur, quae in quolibet melius est ipsum, quam non ipsum. — Breviter ergo dicatur, quod perfectio simpliciter est, quod est absolute melius quocunque incompossibili et ita exponitur illud in quolibet quam non ipsum. Ibid. §. 23. Omni finito est, vel potest esse, aliquid perfectius, eminentissimo incompossibile est aliquid esse perfectius. — Cui non repugnat infinitas intensiue, illud non est summe perfectum nisi sit infinitum, quia si est finitum, potest excedi, quia infinitas sibi non repugnat. Enti non repugnat infinitas, ergo perfectissimum est infinitum. — Infinitum est quod omne finitum datum secundum nullam mensuram terminatam, *praecise* excedit, sed vltra omnem habitudinem assignabilem adhuc excedit. Sic tamen propositum suadetur sicut quodlibet est ponendum possibile cuius non apparet inpossibilitas, ita et compossibile, cuius non apparet incom-

Scotus nicht zeigte, daß zwischen reinen Realitäten kein Widerspruch gefunden werden könne, wodurch Leibniß und Wolf die Lücken in derselben zu ergänzen suchten. Uebrigens trat er mit einer Menge von Beweisen für die Unendlichkeit Gottes und so auch mit dem Schlusse des Aristoteles aus der unendlichen Bewegung der Welt auf, dem er den wichtigen Einwurf entgegen setzte, daß zu einer ewigen Bewegung keine größere Kraft als zu einer augenblicklichen Bewegung gehöre. Er suchte den Beweis jedoch wieder zu beschönigen, damit daß der erste Beweger den Grund zu unendlichen durch Bewegung möglichen Wirkungen enthalte, und dehnte ihn sogar auf die allgemeine Wirksamkeit Gottes aus. Auch hier fehlte es nicht an Einwürfen, weil Gott unendliche Dinge nicht auf einmahl hervorbringe, also eine unendliche Kraft nicht nöthig habe. Diesen Einwand wendete er sehr geschickt folgendermaaßen ab: Gott kann alles Mögliche auf einmahl, allein die Natur der Wirkungen lässet die Hervorbringung desselben nicht zu. Gott kann nicht machen, daß ein Ding zugleich schwarz und weiß sey — ob er es gleich schwarz oder weiß machen könnte — auch liegt in ihm der Grund aller niedern Ursachen, zwar nicht formaliter, sondern auf eine eminente Weise. Also liegt die Kraft zu allen möglichen

incompossibilitas. Hic non apparet, quia de ratione entis non est finitas, vt apparet ex ratione entis, nec finitum est passio conuertibilis cum ente.

lichen Dingen in ihm, und dieß ist die unendliche. Scotus sahe wohl, daß es nun ein anderer Beweis als der des Aristoteles wäre, und setzte daher den Satz von der Unendlichkeit Gottes unter diejenigen die wenigstens nicht, wie sie die Kirche lehre, aus peripatetischen Principien streng erweislich wären.*)

Wenn die Scholastiker aus den Wirkungen Gottes, wie hier Duns Scotus, auf seine Unendlichkeit schließen wollten; so mußten sie sich jederzeit in eine mißliche Lage setzen, wenn sie die Unendlichkeit der Wirkungen beweisen sollten.**) Dieß entging dem scharfsinnigen Occam nicht, der ganz richtig bemerkte, daß die Wirkung, — wäre sie auch eine Schöpfung der Welt, — doch immer endlich sey, unmittelbar aus ihr, also nicht auf ein Unendliches geschlossen werden dürfe. Hierbey blieben nun zwar die Beweise a priori ungekränkt, und Occam ging, nachdem er die Beweise des Scotus einer strengen Züchtigung unterworfen hatte, dennoch zu voreilig zu dem Schlusse, daß die Unendlichkeit Gottes unerweislich

*) Duns Sc. Sent. I. dist. 2. qu. 2. de primo rerum princ. c. 4. Theoremata supt. XVI. num. 17.

**) Die Scholastiker wollen immer eine unendliche Wirkung von der unendlichen Kraft haben, wo erstere jederzeit bloß mathematisch unendlich seyn müßte, was doch unmöglich seyn muß.

weislich seyn.*) Die neuern Scholastiker behielten daher vorzüglich die Thomistischen Beweise bey, und bildeten überhaupt die Begriffe des Unendlichen mit vielem Fleiße aus, so daß sie zu des Suarez Zeiten ziemlich rein, obgleich nach scholastischer Art mit einer Menge von Distinctionen aufgestellt werden konnten. Auch hatten sie durch bessere Bestimmung den Anstoß hinweg zu räumen gesucht, der mit der Behauptung verbunden werden konnte, daß Gott die Vollkommenheit aller Creaturen in sich enthalte, wozu sie sich auch der von Scotus aufgestellten Begriffe bedienten. Vollkommenheit, sagten sie, ist entweder rein (simpliciter) oder sie ist nur gewissermaaßen und verhältnißmäßig Vollkommenheit (secundum quid) von welcher letztern die Unvollkommenheit nicht ganz getrennt werden kann. Was von erstern Geschöpfen zukommt, das ist formaliter und uneingeschränkt in Gott, was aber von letztern in den Geschöpfen liegt, ist in Gott auf eine höhere Weise. Dieß schränkte man nun, einigen Stellen des Augustin, Thomas und Scotus gemäß, auf Gottes Schöpferkraft ein, dagegen die Nominalisten, welche, da sie alles concret gedacht wissen wollten, und die Vollkommenheit des Dinges nicht von dem Dinge selbst unterschieden, nur eine Vorstellung der Geschöpfe in Gott annah-

*) Occami Quodlib. II. qu. 2. VII. qu. 2. Sehr richtig bemerkt Occam, daß in der Aristotelischen Beweisart, nur ein Unendliches in der Dauer erwiesen wird.

annahmen. Die erstere Lehre blieb jedoch auch in der Schule der Protestanten stehen.*)

*) Suarez Disp. 30. Sec. 1. 2. Cajetani Summa ad qu. 4. art. 3. Occami Sent. I. dist. 36. qu. 1. Scheibleri Metaph. II. c. 3. §. 315. sqq. Vollkommenheit und Unendlichkeit Gottes behandeln sie doch gewöhnlich abgesondert, ob sie gleich die nahe Verwandschaft der Begriffe einsahen.

Fünfter Abschnitt.

Von der Einfachheit und Substantialität Gottes.

Kein Begriff machte den Scholastikern mehr zu schaffen, als der der göttlichen Einfachheit, die von den angesehensten unter ihnen in größter Strenge behauptet wurde. Denn da sie in Gott alle Arten der Zusammensetzung, selbst die in den bloßen Verstandsbegriffen ihren Grund fanden, verneinten; so war es nicht anders möglich, als daß eine Menge solcher Schwierigkeiten aufsteigen mußte, wie sie selbst die überspannte Abstraction jener Metaphysiker nicht auflösen, alle Künste der Dialektik nicht zu bedecken vermochte. Den Grund zu diesen Verwirrungen hatte schon Augustin gelegt, da er den Irrthum nährte, als ob ein Subject von seinen Beschaffenheiten real verschieden wäre, weshalb er die Einfachheit in eine solche Beschaffenheit setzte, vermöge welcher die Bestimmung von dem bestimmten Dinge nicht verschieden seyn sollte. Da er nun die Bestimmung auch mit der zufälligen Beschaffenheit verwechselte, und in Gott, vermöge seiner Unveränderlichkeit, kein Wechsel der Qualitäten als möglich gedacht werden konnte; so sahe er sich genöthigt alle Qualitäten

Gott

Gott abzusprechen. Der Substanz wurde nun der fehlerhafte Begriff eines von den Beschaffenheiten real verschiedenen Subjects untergelegt, der eigentlich auf kein durchgängig bestimmtes Ding, am allerwenigsten aber auf Gott anzuwenden war, welcher nun blos mißbrauchsweise eine Substanz genennt wurde.*) Durch diese unverzeihliche Verwirrung der Begriffe, wurde die Lehre von der Einfachheit Gottes erschwert, und der im Tone der Frömmigkeit vorgetragene Gedanke der Alexandriner genährt, daß Gott unter kein Prädicament gehöre.

Wie es nun gemeinen Sammlern zu gehen pflegt, die unbehutsam und ohne Prüfung zusammentragen, war es auch **Peter dem Lombarden** ergangen, da er in voller Zuversicht auf seinen Augustin jene Verwechselung nicht bemerkt, und dem zu Folge den Begriff der Substanz ebenfalls im strengern Sinne nicht auf Gott angewendet und ihn unter kein Prädicament gestellt wissen wollte. Kein veränderliches Ding sollte nach seinen Begriffen, genau genommen einfach seyn, und die Begriffe der Form und der Verschiedenheit der Vermögen sollten von Gott so gut als der der Theile verneinet werden.**) Von ihm wahrscheinlich verführt, war **Wilhelm von Paris** so weit gegangen, daß er nicht nur von Gott die Ausschließung aller Theile und der daraus folgenden Ausdehnung,

*) Augustinus de civ. Dei c. 10. §. 2. De Trinitate V, 1. VII, 4. 5.

**) Sentent. Dist. 8. D. sqq.

dehnung, sondern auch so gar die Verneinung der Mehrheit der Bestimmungen im Begriffe forderte.*) Hierdurch und durch einige falsche aus dem Systeme des strengen Realismus hervorgehende Ansichten, ließen sich die angesehensten Lehrer dahin verleiten, daß sie Gott auch eine bloße ideale Zusammensetzung abzusprechen pflegten, und dieß durch Beweise zu erhärten suchten.

Albert der Große und Thomas von Aquino glaubten dieß vorzüglich zu leisten und es mußte ihnen in Ansehung mehrerer Zusammensetzungen glücken. Als erster Beweger, als ein Wesen dem bloß reines Seyn zukommt, als das vollkommenste Ding überhaupt, kann Gott kein Körper seyn, weil in diesem die Möglichkeit der Veränderung liegen und ihm durch sich selbst die Lebenskraft ermangeln muß. Gott kann auch nicht aus Form und Materie zusammengesetzt seyn; denn letztere setzt die Möglichkeit mehrerer Formen voraus, und hat nicht an sich, sondern durch die Form ihre Vollkommenheit. Bey Gott aber ist Wesen, Natur und Daseyn Eins, indem er das letztere durch das erstere besitzt, und nicht durch Mittheilung empfangen haben kann. Nun aber traten die Mißverständnisse des Augustin hervor, weil nicht nur das Accidenz von Gott deshalb verneint werden mußte, da es sich zum Subjecte wie ein abgesondertes Ding verhalten sollte, sondern es wurde auch, wie schon Alexander von Hales behauptet hatte, aus-

*) Guilielmus Parisiensis T. II. p. 867.

ausdrücklich gelehrt, daß Gott kein Geschlecht sey, und unter kein Geschlecht gehöre. Diesen Gedanken nährte die peripatetische Vorstellungsart, daß die Differenz von dem Wesen, das hier, wie bey den mehresten Peripatetikern, mit dem Geschlechtsbegriffe verwechselt wurde, ganz verschieden seyn müsse, die in der Schule der Thomisten, noch eine Stütze in der Lehre fand, daß Gott mit den Creaturen im strengen Sinne nichts gemein habe, daher auch die höhern Begriffe nur analogisch auf ihn angewendet werden sollten. Denn gehöre nun zu dem Prädicamente die Vollkommenheit die Gott zukomme; so müßten die endlichen Wesen, die mit ihm unter ein Prädicament gehörten, auch mit ihm gleiche Vollkommenheit haben. Denke man aber das Prädicament eingeschränkt; so müßte auch Gott eingeschränkt gedacht werden, wenn man ihn dem Prädicamente unterwerfen wollte. Die göttliche Vollkommenheit übersteige als unendlich, die Vollkommenheit eines Prädicaments, und sollte auf Gott und die Creatur ein höherer Begriff anwendbar seyn; so wäre es der des Dinges. Das Ding aber sey kein Geschlecht, denn es werde auch von jeder Differenz ausgesagt, die doch dem Aristoteles zu Folge, nicht aus dem Geschlecht genommen werden dürfe.*)

Ob

*) Alexandri de Hales Summ. I. membr. 4. art. 3. Alberti M. Sent. I. Dist. 8. art. 22. Thomae Aq. Summa I. qu. 2. Cajetanus ibid. Gewöhnlich kommt diese Untersuchung bey den

Ob nun gleich Scotus und seine Anhänger, die unendlichen Vollkommenheiten durchgängig bestimmt dachten, und die höchsten Prädicate des Dinges einstimmig (vniuoce) von Gott ausgesagt wissen wollten; so hatte doch der subtile Lehrer theils andre Gründe aufgebracht, vermöge welcher Gott als unendlich und nothwendig unter kein Geschlecht gezählt werden könnte, theils fanden sich bey ihm einige Schwierigkeiten mehr, die aus seinem strengen Formalismus fließen mußten. Denn weil er die Differenz der Natur nach verschieden (ex natura rei) von den allgemeinen Bestimmungen dachte; so blieb immer eine gewisse Art von Zusammensetzung in Gott, wenn man ihn unter einen Geschlechtsbegriff stellen wollte. Die ersten Gründe bewiesen aber nicht mehr, als daß der Begriff von Gott, nicht wie ein Geschlechtsbegriff, dem andre Arten und Individuen von Göttern untergeordnet wären, gedacht werden könnte. Denn, sagte man, jedes Geschlecht muß sich gegen die Realität die ihm durch die Differenz zukommt, gleichgültig verhalten, im Unendlichen aber kann die Möglichkeit nicht gedacht werden, daß es noch durch etwas Hinzugekommenes vervollkommnet worden wäre, weil ihm, alle in ihm mögliche Vollkommenheit, schon wesentlich zukommt. Auf eine ähnliche Weise verhält es sich nun auch mit dem Nothwendigen.

Denn

den Scholastikern Sent. I. dist. 8. vor. Das Unendliche wird zu oft als das an sich Unbestimmbare behandelt, woraus allenthalben schiefe Ansicht fließt.

Denn was hier zum Geschlecht hinzu kommen sollte, müßte selbst schon etwas in dem Geschlechte nothwendiges seyn, und so wäre die Differenz auf eine unzulässige Weise aus dem Geschlechte selbst genommen.*)

Die Nominalisten, weil sie alle Verschiedenheit des Allgemeinen von dem Individuellen nur in der Seele gegründet fanden, wichen von dieser Vorstellung ab, und Occam lehrte ausdrücklich, daß die Zusammensetzung aus Geschlecht und Differenz gar keine

*) Scotus Sent. I. dist. 8. qu. 3. Das Ding ist nach Scotus ein einfacher Begriff (Sent. I. dist. 39. qu. I. §. 13.); jedes Ding ist durch einen gewissen innern Unterscheidungsgrund (gradum) entweder endlich oder unendlich. Dasjenige Ding also was Gott und den Creaturen gemeinsam zukommt, ist doch kein Geschlecht. Das Ding beziehet sich nicht gleichartig auf alle an sich begreifliche Wesen, nicht gleichartig auf die Differenzen und Passionen, doch ist es gleichgültig gegen Gott und die Creatur, gegen die Substanz und das Accidenz. Allein es wird das Gott und den Creaturen gemeinsame Ding nicht durch Differenzen, sondern durch Beschaffenheiten (modi) bestimmt. Sent. I. dist. 2. qu. 2. §. 33. Dist. 8. qu. 3. §. 16. 22. 26. Dist. 3. qu. 3. qu. 6. 9. Dist. 8. qu. 3. §. 23. 26. Diese Unterscheidungen sind äußerst unverständlich außerhalb dem Formal-Systeme. Gott ist Ding, aber das Wesen des Dinges liegt nicht in ihm als Geschlecht, durch Differenzen ex natura rei verschieden.

keine Beziehung auf die göttliche Einfachheit habe, und daß es daher schwer zu erweisen sey, daß Gott unter kein Prädicament gehöre, ob man gleich mehrere überredende Gründe, für diese Meinung aufbringen könnte. Seine Gedanken billigte die Schule der Nominalisten, besonders aber lehrten **Gregorius von Reimini, Johannes Major,** selbst **Robert Holcot,** ein Dominicaner und mehrere, daß Gott unter das Prädicament der Substanz gezählt werden müsse. Geschaffne und ungeschaffne Substanz, wären keine einfachen Begriffe, daher müßten sie sich auflösen lassen. Dann aber bleibe der Begriff der Substanz gleichgültig gegen beyde niedere Bestimmungen und sey der Geschlechtsbegriff für Beyde. Vorzüglich aber betrachtete **Marsilius von Inghen** die Sache mit philosophischem Geiste, indem er nicht nur zeigte, wie ein Ding auf verschiedene Art unter ein Prädicament gehören könne, sondern auch die verschiedenen Begriffe der Substanz genauer aus einander zu setzen suchte. Nimmt man Substanz bloß für ein für sich bestehendes Wesen, sagte er; so ist Gott auf eine vorzügliche Weise, und durch eine ganz eigenthümliche Differenz eine Substanz. Stände er unter keinem Prädicamente; so könnte er ja auch keine Ursache, müßte ohne Beziehung und ohne Handlung seyn, und dürfte nicht als der Beweger und Weltschöpfer gedacht werden. Würde aber freylich das Prädicament eingeschränkt genommen; so wäre er unter kein Prädicament zu zählen. Allein jene drey Prädicamente der Substanz, der Beziehung und der Hand-

Handlung, müßten von ihm eigentlich, die übrigen aber nur metaphorisch ausgesagt werden. *)

So wenig sonst die Nominalisten tief einzudringen pflegten; so hatten sie doch hier die gute Sache offenbar auf ihrer Seite, und man hätte erwarten sollen, daß des Thomas Schüler bey ihrem vernünftigen Realismus, hier richtig eingelenkt haben würden. Allein ihre andern überspannten Behauptungen von der göttlichen Vollkommenheit, und die Aristotelischen Begriffe von der Differenz, hielten sie immer zurück. Denn, sagte man, ist Gott gleich eine und zwar die erste Substanz; so folgt daraus noch nicht, daß die Substantialität in ihm wie ein Geschlecht in seiner Art,

*) Occami Sent. I. Dist. 8. qu. 1. J. L. M. Gabr. Biel ibid. qu. 1. Gregorius de Arminio ibid. qu. 3. Jo. Major ibid. q. 2. Robertus Holcot Sent. I. qu. 5. Marsilius ab Inghen I. qu. 12. art. 2. Mit der Frage beschäftigten sich auch schon die Araber und Avicenna scheint gegen den Averroes, welcher der letztern Meinung zugethan zu seyn scheint, die Meinung des Scotus behaupten zu wollen. Die Nominalisten stützen sich noch überdieß auf einige Stellen des Aristoteles Metaph. IV, 3. XII, 1. Desgl. auf Augustin de Trinit. V, 9. 10. Wenn sie indessen ihrem Systeme treu bleiben wollten; so mußten sie nicht sagen, Gott gehöret unter ein Prädicament, sondern sie mußten sich also ausdrücken, daß wir, mit unserm Verstande, Gott nur unter einem Prädicamente denken müssen. Die Nominalisten waren aber selten in ihren Ausdrücken strenge.

Art, liege. Er ist schon eine dem Wesen nach von den geschaffnen Substanzen verschiedene Substanz. Theilt man auch die Substanz in die geschaffne und ungeschaffne ein; so läßt sich doch die letztere Unterscheidung nicht als eine Differenz denken, weil in dem Begriffe des Ungeschaffenen schon wieder der Begriff von Substantialität liegt. Die Zusammensetzung aus Geschlecht und Art, ist freylich keine reale Zusammensetzung, allein dieß hebt die übrigen aus der Unendlichkeit herstammenden Einwürfe nicht auf.*)

Die Spitzfindigkeit, die in der ganzen Sache lag, leuchtete nach und nach den spätern Scholastikern und so auch den protestantischen Peripatetikern ein, so daß sie auch in Ansehung jener Erfordernisse zur Differenz, nicht allzu streng verfuhren. Da nun hierdurch der größte Stein des Anstoßes gehoben wurde; so legte man immer weniger Werth auf die ganze Untersuchung, die unter den Protestanten nur noch von Scheiblern**), der der Meinung der Thomisten und Scotisten zugethan blieb, einer genauern Prüfung unterworfen wurde.

Wie man sich aber auch die Substantialität in Gott denken mochte; so dachte man ihn doch im streng-

*) Thomas de Argentino Sent. I. dist. 8. Capreolus ibid. Ein ungeschaffenes Accidens ist etwas ganz undenkbares, darum liegt im Begriffe der Differenz, oder des Ungeschaffenen, schon der Geschlechtsbegriff Substanz.

**) Metaph. II. 3. §. 25. sqq. 181. I. §. 11.

strengsten Sinne als Substanz, und wenn man nicht wollte, daß er eine prädicamentale Substanz sey; so war diese Behauptung der Wolfischen nicht ganz unähnlich, daß Gott auf eine höhere Weise (per eminentiam) Substanz wäre. Man dachte ihn im höchsten Grade einfach, und hieraus folgte schon die Lehre, daß die verschiedenen göttlichen Attribute (wesentliche Stücke, attributa quiddidatiua), weder von dem Wesen, noch unter sich real verschieden seyn könnten, welches schon Augustin, der falsche Dionysius und noch deutlicher Anselmus vorgetragen hatten.*) Es blieb daher die herrschende Meinung der Scholastiker, die sich nur mit der Zeit mehr ausgebildet hatte, daß alle reine Vollkommenheiten, aus dem ganzen Wesen Gottes fließen, und in ihm nicht verschiedene getrennte Vollkommenheiten, sondern überhaupt ein höchstes, unendliches Gut zu finden sey, ob wir jene Vollkommenheiten gleich in dem endlichen Verstande, als verschiedene Eigenschaften denken müßten. Auf diese Weise wären also die Attribute nur unadäquate Begriffe von dem göttlichen Wesen. Da aber doch in Gott verschiedene Bestimmungen, obgleich realiter von einander untrennbar, liegen müssen, von welchen wir mehrere mit einander zu denjenigen Begriffen verknüpfen, unter denen wir jene Attribute, die nur das Wesen nie ganz ermessen, denken; so lehrte Scotus vorzüglich gegen Thomas und Heinrichen von Gent, daß

*) Augustinus de Trin. VII, 1. De Confessionibus VII, 4. Anselmi Monol. c. 16.

daß hier vor aller Betrachtung im Verstande, eine in der Natur der Sache liegende Verschiedenheit gefunden werde, die einen formalen Unterschied abgebe, auf welchen sich jene Absonderungen in dem endlichen Verstande gründeten. Demnach wären die Attribute realiter zwar nie getrennt, doch aber auch mehr als im bloßen Gedanken unterschieden. Diese Meinung, die in des Scotus Formalismus ihren Grund fand, wurde nun, als den subtilen Lehrer alle Parteyen angriffen, als eine Abweichung von der ächten Lehre angesehen, obgleich das Befugniß dazu nicht ganz deutlich einleuchten will. Denn es müssen doch Gründe in dem göttlichen Wesen gedacht werden, vermöge welcher der Verstand jene Begriffe von einander absondern kann, oder die Begriffe müssen mit dem Gegenstande gar nicht übereinstimmend seyn. Die Thomisten gestanden doch zu Folge ihres Realismus, eine solche Unterscheidung im Verstande zu, die in dem Wesen Gottes ihren Grund habe (distinctio rationis fundamentaliter), und dieser Grund war wohl nichts anders als der formale Unterschied der Scotisten, die nur mit ihrer in der Natur der Sache liegenden Unterscheidung (distinctio ex natura rei) spielten. Durand ging daher, als er den Scotus bestritt, wohl etwas zu weit, zumahl wenn er behauptete, es müßten die Güte und Weisheit Gottes, wie fern sie bloß in Gott gefunden würden, eigentlich einerley Definitionen haben.*)

Jene

*) Thomas Aq. Summa I. qu. 13. art. 4. Sent. I. dist. 2. qu. 2. Richard de Media villa ibid. Ca-

Jene Unterscheidungen waren mit den beyden realistischen Meinungen der Thomisten und Scotisten verwandt, und mußten also im Systeme des Nominalismus wiederum eine andre Ansicht gewinnen. Denn, weil hier dasjenige was in dem allgemeinen Begriffe gedacht wird, nur eine Erscheinung in der Seele ist; so meinten auch Occam und seine Schüler, daß die verschiedenen Begriffe nur verschiedene, im endlichen Verstande gegründete ideale Unterscheidungen anzeigten. Es wären eigentlich verschiedene Benennungen und Zeichen Einer und ebenderselben Vollkommenheit, die das Wesen Gottes ausmache, von dem alle Mehrheit der Bestimmungen ausgeschlossen sey. Occam läugnete daher den formalen Unterschied ganz, verflocht sich aber auch in seine Künsteleyen dergestalt, daß man eigentlich nicht siehet, wie weit es ihm mit seiner Meinung, wenn er sie deutlich dachte, Ernst gewesen seyn mag, und mehrere seiner Nachfolger scheinen in ähnliche Fehler gefallen zu seyn. *)

Als nun das Nominal-System von den spätern Scholastikern verlassen wurde, und man auch die Abweichun-

Capreolus ibid. Henrici Gendav. Quodlib. V. qu. 1. Scotus Sent. I. dist. 8. qu. 1. qu. 4. §. 13. 14. Durandus Sent. I. Dist. 2. qu. 1. §. 5. sqq. Cajetan. de ente et essent. c. 6. qu. 12.

*) Occami Sent. I. dist. 2. qu. 1. 2. I. L. M. Gabriel B. ibid. Marsilius Sent. I. qu. 12. art. 3.

weichungen des Thomistischen und Scotistischen Realismus mehrentheils auszugleichen suchte; so verließ man die aus jenen Unterscheidungen fließenden und unnützen Subtilitäten, behielt aber die Hauptlehre von der Einfachheit des göttlichen Wesens und seiner Attribute bey, welche **Suarez** und unter den Protestanten **Scheibler** vorzüglich deutlich darzustellen suchten.*)

*) Suarez Metaph. II. disp. 30. sec. 6. Scheibleri Metaph. II, 3. §. 86. sqq. Bey dieser Gelegenheit kann hier noch ein Wortstreit bemerkt werden, den Cajetan gegen eine Meinung des Scotus erregte, welcher lehrte, daß die Einfachheit selbst eine Vollkommenheit sey; worin ihm auch Soncinas zu folgen scheint. Cajetan setzte entgegen: Einfachheit sey keine Vollkommenheit, indem sie nichts Positives setze, sondern bloß etwas Verneinendes. Scotus Sent. I. dist. 8. qu. I. ad 1. Quodlibeta V. Cajetanus de ente et essentia c. 2. Soncinas Metaph. IV. qu. 14.

Sechs-

Sechster Abschnitt.

Von der Allmacht, Ewigkeit und Allgegenwart Gottes.

Gottes Allmacht war ein so wesentlicher Lehrsatz des Christenthums, den man so allgemein und in so strengem Sinne anerkannte, daß in den ersten Zeiten sich wenige um Beweise für denselben bekümmern, sondern ihn vermöge der Autorität der heil. Schrift und der Kirchenväter annehmen mochten, bis die Scholastiker die Begriffe eines unendlichen Wesens genauer zergliederten, und hieraus Schlüsse auf eine uneingeschränkte Macht desselben herzuleiten pflegten. Allein was man eigentlich unter diesem Begriffe denken solle, darüber waren viel früher Gedanken aufgestiegen, da man der Bemerkung nicht entgehen konnte, daß doch verschiedene Dinge gar nicht in Gottes Allmacht ständen, z. B. daß er irre, daß er sterbe und dergl. Man sahe sich daher wegen Bestimmung dieses Begriffs nicht selten in einer Verlegenheit, aus welcher nicht so leicht herauszukommen war, und wo man, wie gewöhnlich, seine Zuflucht zum heil. Augustin nehmen mußte. Dieser hatte nehmlich durch ähnliche Gründe bewogen, den Begriff genauer anzugeben versucht, und gesagt, es sey Gott allmächtig, weil er könne was

er wolle, und nichts zu leiden nöthig habe.*) Den zu engen Umfang dieser Erklärung mochte indessen Augustin wohl selbst fühlen, und erklärte sich daher an einem andern Orte dahin, daß Gott alles könne, daß er aber nur dasjenige thue, was mit seiner Wahrheit und Gerechtigkeit übereinkomme. Da sich aber auch hieraus die Einwürfe, daß für ihn vieles unmöglich wäre, gar nicht lösen ließen; so wollte Augustin diese Unmöglichkeiten dadurch angeben, daß er sagte, Gott könne nur dasjenige nicht, wo, wenn er es könnte, er nicht allmächtig seyn würde. Daher schade es seiner Allmacht nicht, wenn er nicht sündigen, sterben, irren u. d. gl. könne.**)

Auf den allgemeinen ontologischen Begriff des Widerspruchs zurück zu gehen, das hatte der heil. Mann ganz unterlassen und sein großer Verehrer Anselmus war keinen Schritt weiter gekommen, wenn er die Bestimmung also angab, Gott könne nichts was Unvermögen voraussetze.***) Denn war auch schon der Begriff hier deutlicher angegeben, so enthielt er doch kein Merkmahl mehr als der Gedanke des Augustin,

*) Augustinus de civ. Dei V, 10. Opp. T. VII. p. 97. c. ibid. p. 471. d. T. V. p. 658. b. Ibid. p. 653. f.

**) Augustini Quaest. V. ac N. legis IV, 6. Sermones S. 213. Opp. V. p. 653. f. VI. 399. b. T. VIII. 309. f. X. p. 101. c. Contra Faustum XXVI, 5.

***) Anselmi Prosol. c. 7.

gustin, mit welchem sich nun auch die übrigen Lehrer genügten, und mühselig und undeutlich die spitzfindigen Fragen zu lösen suchten, die sie in ihren finstern Zellen ausgesponnen hatten. In dieser Lage befand man sich noch zu den Zeiten des **Hildebert** und **Peters des Lombarden**, welcher den Begriff also festsetzte, **daß Gott dasjenige nicht könne, was, wenn er es könne, kein Können, sondern ein Nichtkönnen seyn würde.** Hiermit ließen sich nun höchstens diejenigen Einwürfe abwehren, die man aus einer Gott angedichteten oder angemutheten Einschränkung herleitete; wegen anderer, die eine Vergrößerung der Kraft vorauszusetzen schienen, z. B. ob er mehr thun könne, als er thue; ob er die Dinge besser machen könne, als er sie mache; ob er das Vergangene ungeschehen machen könne, u. d. gl., mußte man sich nur mit dialektischen Kunstgriffen und Verwickelungen zu decken.*)

Wie viele sonderbare Fragen noch aufzuwerfen möglich gewesen, wie manche künstliche Mittel sie zu lösen, man noch aufgesucht haben würde, wenn nicht die Bekanntschaft mit dem Stagiriten Metaphysiker gebildet hätte, welche die verflochtenen Ideen auf einfachere Begriffe zu reduciren vermochten, läßt sich hier weiter nicht untersuchen. Genug **Alexander von Hales, Albert der Große, Bonaventura** und vorzüglich der **heil. Thomas** setzten die Allmacht

*) Hildeberti Tract. Theol. c. 9. Petrus Lomb. Sent. I. dist. 42. E. dist. 43.

Gottes in das Vermögen alles Mögliche zur Wirklichkeit zu bringen, so daß nur das Widersprechende, als an sich unmöglich, außer seinen Kräften lag. Selbst Scotus und die angesehensten Scholastiker traten diesem Begriffe bey, ob es gleich auch hier ohne mannichfaltige unnütze Distinctionen nicht abzugehen pflegte, und an unbedeutenden Unterscheidungen kein Mangel war.*) Aus diesem Begriffe

*) Alexander ab Ales Summa I. qu. 20. Albertus M. Sent. I. dist. 42. art. 4. 6. Bonaventura Sent. I. dist. 42. Thomas ibid. et Summa I. qu. 25. art. 3. Scotus Sent. I. dist. 44. Richardus, Durandus, Capreolus et alii Sent. I. dist. 42. 43. Scotus macht noch folgende Bemerkung: Wenn man die Allmacht betrachte als dasjenige was alles Mögliche mittel- oder unmittelbar bewirken könne; so sey sie die thätige Kraft des ersten wirkenden Wesens, und werde so gut wie diese erwiesen. Theologisch aber, wo man alle und jede Mitwirkung anderer Ursachen ausschließen wolle, scheine sie nicht demonstrirt zu seyn, sondern bleibe ein Gegenstand des Glaubens. Er schien hierauf zu sehen, daß gewisse Dinge mit Setzung gewisser Mittelursachen, die ihnen entgegenstünden, nicht möglich wären und die Lehre mehrerer Philosophen, welche die Unvollkommenheiten von den Mittelursachen ableiteten, mochte ihm hier in den Weg treten. In Rücksicht der göttlichen Kraft, daß diese die Allmacht sey, lehrte Scheibler (Metaph. II, 3. §. 565.) fast ganz wie Scotus, (Sent. I. dist. 42. dist. 2. qu. 1.)

griffe konnten sie nun dem größten Theile jener Einwürfe leicht begegnen, und wenn hie und da ein Anstoß kam, den man mehrentheils selbst mühsam herbey gewälzt hatte; so war man doch überzeugt, es liege die Schwierigkeit nur darin, daß der eingeschränkte Verstand entweder den Widerspruch nicht einsehen, oder die Zusammenstimmung nicht auffinden könne. Die Beschäftigung der spätern Scholastiker bestand größtentheils in solchen Untersuchungen, und traf nicht die Beweise für die Allmacht Gottes oder für den Begriff derselben.*)

Das Christenthum lehrte zwar Gott als ein ewiges Wesen verehren, allein da er von den heil. Schriftstellern oft als successiv handelnd und der Veränderung unterworfen vorgestellt wird; so scheint es, als ob man keine für der Vernunft zu rechtfertigende Begriffe von der Ewigkeit gehabt, sondern dieselbe als eine anfang- und endlose Zeit gedacht habe, wenn anders in jenen frommen Schriftstellern, die, philosophischer Betrachtungen ungewohnt und von den feurigsten Gefühlen hingerissen waren, je hierüber eine abstracte Betrachtung aufgestiegen seyn möchte. Es scheint daher als

*) Wer dergleichen Einwürfe und Untersuchungen, von denen viele von dem Aureolus herstammen und ihre Auflösung nach thomistischen Principien zu lesen wünscht, der findet davon genug beym Capreolus Sent. I. dist. 42—44. Die Lehre von den Wundern als zur positiven Theologie gehörig bleibt hier unberührt.

als sey der, obgleich versteckt, in der alexandrinischen Philosophie liegende reinere Begriff der Ewigkeit, als einer ohne Veränderung bestehenden Dauer vorzüglich durch den heil. Augustin entwickelt worden, der sowohl bey seinen religiösen Betrachtungen, als auch da wo er mehr philosophirte, die Ewigkeit als unveränderlich, und frey von aller Zeiten Folge darstellte. Er unterschied sie daher von der Zeit, und legte sie ganz allein Gott bey, in welchem alles auf einmahl sey und wollte eine Trennung derselben von der göttlichen Substanz schlechterdings nicht gedacht wissen.*)

So wie der große Kirchenvater den deutlichern Begriff der göttlichen Unveränderlichkeit zu den Abendländern gebracht hatte; so war er es auch, durch welchen jetzt die metaphysische Ansicht der Ewigkeit zu den frühern Scholastikern gelangte, die nun Anselm in die Unveränderlichkeit des göttlichen Daseyns setzte, wobey er so gut als sein Lehrer in manche fromme Betrachtung ausbrach.**) Der Augustinische Begriff ging also auch in die Sentenzen des Lombarden über, welcher einige der vorzüglichern Stellen aus den Schriften des Augustin zusammenfaßte, um durch dieselben fest zu setzen, daß Gottes unveränderliches Wesen

*) Augustini Opp. T. IV. p. 4. e. p. 439. f. 929. e. 721. e. f. T. V. 407. f. T. VIII. 362. e. T. IV. 830. f.

**) Monol. c. 18—22. 24. Schon Claudius Mamertus setzte die Ewigkeit in eine beständige Dauer. Tiedemann III. 548.

sen und Substanz von seiner Ewigkeit nicht zu trennen wären.*)

Zeit und Ewigkeit waren also schon im System des Augustin verschieden, und Scotus Erigena**) betrachtete die erstere als eine Folge der Bewegung und Veränderung, wo sie als bloß zur Welt gehörig gedacht werden mußte. Indessen fand man doch etwas einstimmiges in beyden Vorstellungen, welches eine Vergleichung unter einander nothwendig machte, die freylich ohne genauere metaphysische Ansicht, nicht glücklich von statten gehen konnte. Als nun durch mehrere Anwendung der Aristotelischen Lehrsätze, die Theologie eine mehr philosophische Form gewann; so fing man an die Zeit nach dem Begriffe des Aristoteles als ein abstractes Wesen, als ein Maaß der Bewegung oder der Veränderung zu behandeln, und ein Verhältniß zur Ewigkeit zu betrachten. Dieß hatte schon **Albrecht der Große** versucht, allein sein dunkler Vortrag vermochte auch hier die Schwierigkeiten nicht wegzuräumen, zumahl er die Ewigkeit als ein Maaß des Ewigen erklärte.***)

Thomas von Aquino dem ein lichtvollerer Blick eigen war, drang ebenfalls in diese Materie ein, wozu ihm vorzüglich die rednerische Betrachtung veranlassen mochte welche **Boethius** diesem Gegen-

stande

*) Sent. I. dist. 19. b.

**) De divis. nat. V. p. 240.

***) Alberti M. Sent. I. dist. 8. art. 9. 10.

stande gewidmet hatte, dessen Erklärung er in Schutz zu nehmen suchte. Boethius nehmlich definirte die Ewigkeit als den Besitz eines ganzen, zugleich-seyenden, unbestimmbaren Lebens, welcher ziemlich mangelhafte Begriff fast allgemein angenommen worden war.*) Dem englischen Vater glückte nun zwar, wegen des in die Definition aufgenommenen Begriffs von einem Lebensbesitz, der angestellte Versuch nicht, und er zog auch, da er sich zu sehr an den Stagiriten anschmiegte, seiner Darstellung manche Fehler zu, indem er Succession und Veränderung zu fest an die Bewegung knüpfte. Demohngeachtet verdiente er wegen der Deutlichkeit seines Vortrags und der übrigen sehr scharfsinnigen Behandlung, in jener Zeit den Beyfall, den ihm auch seine Schule zu schenken pflegte. Die Merkmahle der Ewigkeit setzte er also fest, wie sie noch zu unsern Zeiten von den angesehensten Weltweisen angenommen wurden, daß sie nehmlich nicht nur keinen Anfang und Ende haben dürfe, sondern in ihr auch alles auf einmahl wirklich, jede Aufeinanderfolge also gänzlich ausgeschlossen seyn müsse. Gott als höchst unveränderliches Wesen, ist daher nicht nur ewig, sondern er ist auch, wie schon Albrecht der Große gesagt hatte,**) seine Ewigkeit selbst, weil kein ander Ding seine Dauer seyn kann. Er ist demnach als das einzige unveränderliche Wesen, auch das allein Ewige.

*) Boëthius de Consol. V. prosa. 6.

**) Alberti Magni Sent. I. dist. 3. qu. 9. a. 1.

Ewige. Zeit und Ewigkeit sind also nicht einerley. Ewigkeit ist das Maaß eines beharrlichen Seyns; Zeit das Maaß der Bewegung oder Veränderung. Dauerte nun die Bewegung des Himmels — nach Aristotelischer Vorstellungsart — fort, so wäre diese zwar durch die Zeit unermeßlich, allein der Möglichkeit nach könnte sie aufhören und es könnten doch in ihr einzelne Theile — Jahre, Tage u. s. w. — durch die Zeit gemessen werden. Auf diese Weise liegt ein Mittelding, das Aeuum, zwischen Zeit und Ewigkeit. Zeit hat Vor und Nach; Aevum hat an sich — als anfanglos, endlos oder Beydes zugleich — ein solches nicht, aber Vor und Nach kann damit verknüpft werden; die innern Theile sind der Zeit unterworfen. Ewigkeit hat kein Vor und Nach, leidet aber auch keine Verknüpfung mit demselben.*)

Nach dieser aus dem peripatetischen System hergenommenen Ansicht, war die Ewigkeit, als ein bloßes Maaß, ein Verstandsding, das aber in der gött-

*) Thomae Aq. Sum. I. qu. 10. art. 1 ad 2. art. 2—5. Für Aeuum in diesem Sinne haben wir kein deutsches Wort, es ist eine unendliche Zeit. Allein nach dem Aristotelischen Begriffe von Zeit, als ein Maaß, ist es überhaupt als unermeßlich, keine Zeit, obgleich die innern Theile durch die Zeit meßbar sind. Ich sehe daher auch nicht ein, wie Thomas von Aquino die Ewigkeit als das Maaß des beharrlichen Seyns definiren kann, da dieses gar nicht meßbar ist.

göttlichen Beharrlichkeit seinen Grund hatte. Dieser Meinung traten auch die mehresten **Thomisten** und viele andere angesehene Lehrer bey. In Gott selbst, sagte **Cajetan**, bleibt nur die vollständige formale Einförmigkeit des Seyns, aus welcher die Verneinung aller möglichen Succession und Veränderung herfließt. Diese Meinung neigte sich ziemlich zu der des **Scotus**, dem jedoch der Vorwurf nicht gemacht werden konnte, der Ewigkeit, indem er sie als ein Maaß betrachte, Schranken setzen zu wollen, da er sagte, daß sie eine Verneinung der möglichen Grenzen der Dauer wäre. Die **Thomisten** gestanden doch ein, daß formaliter genommen, die Dauer eines vollkommenen beharrlichen Seyns auch ihrem Begriffe der Ewigkeit zum Grunde liege, und so waren beyde Parteyen der Sache nach bey weitem nicht so getrennt als sie es glauben mochten.*) **Bonaventura**, **Scotus**, so wie die übrigen vornehmsten Lehrer unter den Realisten, stimmten im eigentlichen Verstande auch über den Begriff des Aevum mit Thomas überein, ob sie gleich durch überhäufte Distinctionen auf eine äußerst spitzfindige Weise sich von einander trennen. Scharfsinnig genug war indessen die Behauptung des **Aureolus**, daß in Gott keine Dauer gedacht werden dürfe. Ewigkeit sey entweder keine

*) Ferrarius meint, man müsse die Ewigkeit doch als ein Maaß betrachten, wie fern man sie, als das Beharrliche, mit der Zeit, oder dem Veränderlichen in Verhältniß dächte. c. gent. c. 15.

keine Dauer, oder sie komme Gott nicht zu; denn Dauer müsse meßbar seyn. Sie sey nichts Reales, sondern ein eingebildeter, unendlicher Zeitraum, den wir der Gottheit coexistirend dächten. Capreolus der jede Silbe des Thomas zu retten suchte, stritt gegen diese Meinung aus vollen Kräften, allein die Verworrenheit die in der ganzen Sache lag, vermochte der gute Mann nicht aufzulösen, indem er selbst mit seinen Begriffen nicht aufs Reine gekommen war.*)

Auch im Nominalsysteme mußte Gott ewig gedacht werden, und man stimmte mit den Realisten um so mehr überein, da auch diese die Existenz und das

*) Cajetani Summa I. qu. 10. art. 2. Scotus Quodlib. 6. Aureolus Sent. I. dist. 9. art. 2. Capreol. I. d. 19. 9. 1. 2. Die genauere Betrachtung über die Zeit und die damit verwandten Begriffe, muß hier übergangen werden, da sie in eine Darstellung der scholastischen Metaphysik gehört. Nur eine Unterscheidung muß ich noch bemerken. Albert und Thomas wollen die Dauer der veränderlichen Substanz durch die Zeit messen, weil die Zeit, wie Cajetan, Fonseca und mehrere bemerken, auch ein Maaß der Ruhe wäre, indem jede Veränderung etwas Beharrliches fordere, die Messung des Einen also, ohne die des Andern nicht gedacht werden kann. Weil nun die Substanz, als solche, beharret, auch den Creaturen, wenigstens den vernünftigen, eine endlose Dauer zugeschrieben wurde; so wollte Scotus, (Sent. II. dist. 2. qu. 4.) daß ihre Dauer nur durch das Aevum gemessen werden könne. Aevum sey das Maaß des beharrlichen Endli-

das Wesen Gottes, von seiner Ewigkeit nicht getrennt wissen wollten. Die Zeit konnte überhaupt bey Occam und seiner Schule, wie fern sie als ein Maaß oder eine Zahl betrachtet wird, nicht anders als ein bloßes Verstandsding angesehen werden, indem das Allgemeine überhaupt nicht als in der Sache liegend gedacht werden sollte. In dem Gegenstande selbst, waren nur die verschiedenen Bewegungen und das zu Zählende, worin man aber doch gewisse Aehnlichkeiten ein Vor und Nach dachte, nach welchen der Gegenstand sich messen ließ, und damit gegen die Strenge des Nominalsystems verstieß. Die Realisten konnten also hier mit Occams Erklärung zufrieden seyn; allein weil er die Ewigkeit, den Thomisten entgegen, nicht als ein Maaß betrachtet wissen wollte, und sich noch andre Abweichungen in die Lehre von der Dauer überhaupt einmischten; so ging es doch ohne Neckereyen nicht ab, die eigentlich in der Sache nichts entschieden.*) Am besten wußte endlich Marsilius von Inghen die Abweichungen unter einander auszugleichen, wie fern er Zeit, Ewigkeit und Aevum im Allgemeinen, als verschiedene Arten der Dauer des Existirenden ansahe, wobey er aber der Thomistischen Mei-

Endlichen, dahingegen meinte Heinrich von Gent, (Quodlib. 5. 9. 13.) es sey ein ganz eigner Modus des Aevum nöthig, um die Beharrlichkeit der Substanz zu messen.

*) Occam Sent. II. qu. 10. F. qu. 12. D. L. M. O. qu. 13.

Meinung treu blieb, und die Ewigkeit ebenfalls für ein Maaß erklärte, das nur nicht durch eine Zahl, sondern durch seine eigene Einheit messe und meßbar sey. Seine Darstellung brachte wahrscheinlich eine ziemliche Einheit in den Meinungen der spätern Scholastiker hervor, indem man Zeit, Ewigkeit und Aevum gewöhnlich als die verschiedenen Bestimmungen der Dauer aufstellte, in welcher Art sie auch in der neuen Schule betrachtet wurden, wo jedoch nur bey **Scheiblern** die Sache mit einiger Ausführlichkeit behandelt zu seyn scheint. *)

Neuplatonische Vorstellungsart war nun einmahl bey den Kirchenvätern und beym **heil. Augustin** ganz vorzüglich herrschend, seine Gedanken von der Allgegenwart Gottes hatte er daher auch von den **Alexandrinern** entlehnt. Gott ist in allen Theilen der Welt ganz, doch in sich selbst nicht in einem Orte enthalten, daher keine Qualität der Welt, sondern ihre schaffende Substanz, nicht räumlich, den Theilen der Welt nach, ausgedehnt, so daß er etwa in der Hälfte der Welt auch halb wäre, sondern er ist allenthalben ein und ebenderselbe. **) Da nun die Augustinischen

Begriffe

*) Marsilius ab Inghen Sent. I. qu. 22. art. 3. Scheibleri Metaph. I, 16.

**) Augustinus de praes. Dei Ep. 187. §. 14. sqq. Opp. T. II. p. 519. c. e. 520. a. c. IV. p. 806. c. Wie Gott seiner Gnade nach in den Gläubigen vorzüglich gegenwärtig sey, (Opp. II. 520. f.) gehöret nicht hieher.

Begriffe nicht nur durch andere Kirchenväter, als, durch den Ambrosius, Hilarius und Hieronymus begünstiget wurden, sondern überhaupt die erste Periode der Scholastiker fast nichts als Augustinische Gedanken gedacht hatte; so war auch diese mystische Vorstellung von der göttlichen Allgegenwart die herrschende geworden, zu welcher sich Peter Damian, Hugo von Rouen und mehrere bekannten. Anselmus ebenfalls seinem Heiligen getreu, gab sich unsägliche Mühe es begreiflich zu machen, wie Gott in allen Theilen der Welt und an allen Orten, und doch an keinem Orte seyn könne,*) und Peter der Lombarde nahm auch die gemeine Meinung in seine Sentenzen auf.

Schon Augustin wollte diesen Gegenstand nicht sinnlich betrachtet wissen, und Chrysostomus hatte ihn zu den dem Menschen unbegreiflichen Dingen gezählt, weshalb auch Peter zweifelte, ob die menschliche Seele die Allgegenwart begreifen, und die Sprache sie ausdrücken könne. Gott, sagte er, ist nicht wie ein Körper, räumlich oder veränderlich gegenwärtig, sondern allein in sich existirend, ist er seinem Wesen, seiner Kraft nach, in jeder Natur ohne Beschränkung (Definitio); in jedem Orte, ohne Einschließung; in jeglicher Zeit, ohne Veränderung; ohne Veränderlichkeit in neugeschaffenen Wesen. Hierbey ließ er sich durch die Frage nicht abschrecken, wo denn Gott vor der Schöpfung der Welt gewesen

wäre,

*) Anselmi monol. c. 20. sqq.

wäre, weil auch hier Augustin ihn nicht verließ, welcher lehrte, daß vor dem Daseyn der Creaturen, Gott in sich selbst gewohnt habe. Peter verwarf bey dieser mystischen Ansicht, die Meinung derjenigen, welche die göttliche Allgegenwart in die Schöpfer- und Erhaltungskraft aller Dinge setzten, welche Vorstellungsart Richard von St. Victor aufgebracht, zugleich aber mit jenen Alexandrinischen Ideen verbunden hatte. Dennoch trat Albrecht der Große dem Meister der Sentenzen nicht bey, indem er die Allgegenwart Gottes in seine wirkende Kraft setzte, und sie von einem örtlichen Seyn in den Gegenständen, so gut wie möglich zu unterscheiden suchte.*)

Weder Albrecht noch Bonaventura, der im Allgemeinen hiermit zusammenstimmte, hatten diesen Gegenstand deutlich gemacht, dagegen Thomas von Aquino wirklich alles that, was man von einem Scholastiker zu erwarten berechtiget war, um mehrere Begreiflichkeit in diese Materie zu bringen. Gott, sagte er, ist in den Dingen nicht wie ein Theil ihres Wesens, nicht wie ein Accidenz, sondern wie ein wirkendes Wesen da ist wo es wirkt. Demnach ist er als Schöpfer und Erhalter allen Dingen gegenwärtig und erfüllt durch seine Kraft jeden Ort, wie fern er jedem Orte sein Daseyn giebt. Er ist vermöge

*) August. Opp. II. 410. d. Chrysostomi Homilia 2. Petrus Lomb. I. dist. 37. a. c. f. i. p. g. Richardus de Trinit. II. 87. Albertus M. Sent. I dist. 37. art. 1. 2.

möge seiner Macht allenthalben, weil ihm alles unterworfen ist; er ist es vermöge seines Wesens, weil er alles unmittelbar erschafft; er ist allen gegenwärtig, wie fern alles vor seiner Erkenntniß gegenwärtig ist. *)

Thomas dachte sich also die göttliche Allgegenwart nicht räumlich, sondern er stellte sich Gott als eine Kraft vor, die da fähig sey, auch außer sich und allenthalben unmittelbare Wirkungen hervor zu bringen, und setzte hierein den Grund dieses unermeßlichen Vermögens. Er fand Beyfall bey seinen Verehrern und vorzüglich bey Richard von Middleton und Heinrichen von Gent. Allein Scotus war hiermit unzufrieden; weil er eine substantielle Gegenwart verlangte, die freylich des Thomas Sätze weder bewiesen, noch eigentlich beweisen sollten. Denn, sagte Scotus schon, ein endlich Ding kann da wirken, wo es nicht gegenwärtig ist — durch Mittelursachen, — wie vielmehr Gott. Es wäre ja eine Unvollkommenheit, wenn zu Gottes Wirksamkeit ein Gegenwärtigseyn mit dem Bewirkten erfordert würde! Gottes Allmacht ist sein Wille, auf dessen Wollen ein Gegenstand wirklich wird, auch wenn er von Gott entfernt wäre, wenn der Allmächtige anders in einem bestimmten Orte gedacht werden dürfe, und nicht allenthalben angenommen werden müßte. Vor der Schöpfung der Welt läßt sich doch kein unendlicher leerer

*) Bonavent. Sent. I. dist. 37. Thom. Aq. Summa I. qu. 8.

leerer Weltraum denken, in welchem Gott seinem Wesen nach, und mit dem Vermögen der Weltschöpfung, gegenwärtig gewesen wäre, und dennoch schaffte er eine Welt! Wir können also keine (substantielle, örtliche) Gegenwart Gottes in einem Theile des Weltalls annehmen, woselbst er wirkte, sondern er würde vielmehr der Kraft nach, da gegenwärtig gewesen seyn, wo sein Wesen nicht gegenwärtig gewesen wäre.*)

Diese scharfsinnigen Einwürfe schlugen freylich die Thomisten nieder, wenn sie eine reale Allgegenwart Gottes aus dem Systeme ihres Lehrers herleiten wollten, und sie mochten daher oft in Verlegenheit gerathen, wenn sie nicht tief genug in die Gedanken des englischen Vaters eingedrungen waren. Wußte nicht Aristoteles seinem Urbeweger einen festen Platz, entweder im Mittel des Weltalls, oder an der äußersten Gränze desselben anzuweisen, und konnte nicht Thomas einen ähnlichen Gedanken nähren, und die reale oder substantielle Gegenwart Gottes, von seiner virtuellen Allgegenwart unterscheiden? Selbst die Leibnitzianer, bey ihren sehr verfeinerten Begriffen

*) Henrici Gendav. Summa I. art. 30. qu. 5. Scotus Sent. I. dist. 36. Scotus hält übrigens eine örtliche oder wie man damals sagte, subjective, substantiale Allgegenwart, so wenig als die von den Thomisten behauptete virtuale, durch Vernunft erweislich. Theoremata subtiliss. 16. §. 7.

sen vom Raum und Gegenwart, können mit Gründen niemahls läugnen, daß Gott, den sie als einfache Substanz an sich ganz frey von aller Erfüllung eines Raumes denken, seiner Substanz nach, in einem Orte (außer der sinnlichen Anschauung) gedacht werden muß, wie fern er den übrigen Monaden coexistirt, und mit ihnen in eine Ordnung des Nebeneinanderseyns tritt. Dennoch bleibt er in einem höhern Sinne allgegenwärtig, wie fern seine unendliche Kraft in jeglichem möglichen Theile der Welt wirksam ist.*) Dieser Gedanke schien offenbar dem Thomas vorgeschwebt zu haben, und auch Durand hing in der Lehre vom Raum auf dieser Seite, und verstand nicht nur die Beweise des Thomas gut aufzustellen, sondern auch deutlich zu erklären, daß man unter Gottes Allgegenwart nicht ein Durchdringen, ein Berühren der Gegenstände, wie bey körperlichen Dingen, verstehen dürfe. Man müsse sich Gott als gleichzeitig allen Dingen, und mit einer solchen Kraft begabt denken, die in geistigen Wesen an die Stelle der Ordnung und der Lage der Körper trete. Betrachte man nun den Ort als ein geschaffenes Ding; so sey Gott — seiner Kraft nach — in jedem Orte. Betrachte man ihn, nach Aristotelischen Begriffen, als dasjenige, was das Ding in sich enthalte, als das ein Ding Umfassende; so sey Gott an sich in keinem

Orte,

*) Am deutlichsten unter allen Wolfianern ist hierüber Meier Metaph. §. 1040.

Orte, ob er gleich, vermöge seiner Wirksamkeit, allenthalben sey. Hier hätte es nun der Ausgleichungspunkte viel gegeben, zumahl da **Durand** schon dem Einwurfe des **Aureolus** begegnete, daß nach Thomistischen Begriffen die Dinge Gott bloß nach seiner Erkenntniß, die er doch aus der Betrachtung seiner selbst nähme, er aber nicht ihnen gegenwärtig wäre.*)

Ob nun gleich **Scotus** bey Untersuchung jener Frage sehr mäßig und bescheiden zu Werke gegangen war; so ließen sich doch nicht nur seine Schüler zu keiner Ausgleichung bringen, sondern es blieb auch eine ganze Schaar von Nominalisten auf ihrer Seite. Die spätern Vertheidiger des **Thomas** wendeten daher vielen Fleiß an, um ihren Lehrer auch hier bey seinem Ansehn zu erhalten, und es neigten sich auch die mehresten der neuesten Scholastiker unter den **Jesuiten**, sammt den Protestanten, denen **Conrad Vorst** so wie jenen **Steuchus Eugubinus** viel zu schaffen machte, mehr auf die Seite des **Thomas**. Allein weil die Begriffe vom Raum und Orte nicht genug zergliedert waren, und man die Augustinische Vorstellungsart einer substantiellen Allgegenwart nicht ganz aufgeben, sondern mit der Thomistischen verbinden wollte; so konnte es nicht fehlen, daß man hier und da verstoßen, und sich in eine Menge unnützer Spitz-

*) Durandus Sent. I. dist. 36. qu. 1. §. 8. qu. 2. §. 3. Aureolus Sent. I. dist. 36. art. 2.

Spitzfindigkeiten verflechten mußte. Der Gegenstand selbst war auch von der Art, daß Scholastiker gewiß hierüber Verzeihung verdienen, wenn wir nur erwägen, daß Philosophen, denen mehrere Hülfsmittel zu Gebote standen, und die wir als die größten Denker verehren, hier nicht viel weiter gekommen sind.*)

*) Capreolus Sent. I. dist. 37. Ferrarius contra gentiles I, 17. Cajetani Summa I. qu. 8. Steuchus Eugubinus in Psalm. 138. Conradus Vorstius disp. 3. de Deo.

Sieben-

Siebenter Abschnitt.

Von den geistigen Eigenschaften Gottes; dem Verstande und Willen.

Die christliche Religion hatte den großen Vorzug, daß sie Gott als ein Wesen von der höchsten geistigen Vollkommenheit vorstellte, und die Lehre von der Allwissenheit desselben, war daher schon durch den Glauben festgesetzt. Allein da der menschliche Verstand selbst über seinen Glauben philosophirt, selbst einsehen will, was er eigentlich glauben soll, und das Streben die Vernunft mit dem Glauben zu versöhnen, in denkenden Köpfen sehr leicht erwacht; so waren auch schon vor dem Zeitalter der Scholastik mehrere Versuche gemacht worden, wenn auch nicht eine zusammenhängende und vollständige Theorie über Gottes geistige Vollkommenheiten zu Stande zu bringen, doch die vornehmsten Principien aufzustellen, um die sich leicht aufdringenden Zweifel hinweg zu räumen. Nun hatte unter den Kirchenvätern vorzüglich Augustin diese Gegenstände mit philosophischem Blicke übersehen, indem die vielen Streitigkeiten der verschiedenen kirchlichen Parteyen ihn öfters nöthigten, spitzfindig ausgedachte Einwürfe wenigstens da mit nicht gemeinem Aufwande von Scharfsinne abzuhalten, wo er nicht

nicht fähig war, sie völlig genugthuend aufzulösen. Auch hier fand er zu seinem Zwecke mehrere Lehren der neuplatonischen Schule geschickt, und der treffliche, wenn gleich nur in seiner Rohheit benutzte Gedanke, alle Eigenschaften Gottes aus seiner Vollkommenheit abzuleiten, machte es ihm möglich dem höchsten Wesen aus Gründen der Vernunft das vollkommenste Leben, den vollkommensten Verstand und Willen beyzulegen. Dieser Verstand aber ist unveränderlich; er denkt nicht wie wir durch successives Ueberlegen und Vergleichen, denn ein unwandelbares Denken ist eine größere Vollkommenheit als ein veränderliches, und muß also Gott beygelegt werden. Man kann daher von Gott eigentlich nicht sagen, daß er etwas vorher wisse, denn er weiß alles auf einmahl, und so ist in ihm nur Eine unveränderliche Wissenschaft. Es ist nur Eine Weisheit, in welcher die unergründlichen Schätze aller Erkenntniß liegen, welche die unsichtbaren und unveränderlichen Gründe aller Dinge in sich enthält. Gottes Wissenschaft ist daher von der unsrigen gänzlich unterschieden. Er kennt die Dinge nicht, weil sie da sind, sondern sie sind da, weil er sie kennt; denn er wußte von Ewigkeit was er schaffen wollte.*)

Diese

*) Augustinus de doct. christiana I. c. 7. 8. 9. Opp. III. p. 6. de ciuitate Dei XI, 10, 21. Opp. VII. p. 214. a. p. 218. e. sq. De diuersis quaestionibus II. qu. 2. Opp. VI. p. 82. sq.

Diese Lehren mochten bey den Vorgängern der Scholastiker wohl stets herrschend gewesen seyn, und der Beste ihrer Theologen, der treffliche Anselmus, blieb dem heil. Augustin, dessen Lehrsätze seiner Theorie von dem unendlichen Wesen so anpassend waren, getreu, und erklärte an mehrern Orten Gott als ein unendliches, unveränderliches, geistiges Wesen.*) Als man aber in der Folge die unendliche Erkenntniß Gottes und seine Allwissenheit, nicht bloß als Glaubensartikel ansehen, sondern dem System gemäß Beweise für sie haben wollte; so wollte man auch auf andre Art als Augustin versuchen das Daseyn eines göttlichen Verstandes zu erweisen, und hier hatte Albrecht der Große den Versuch gemacht von dem Begriffe der Weltschöpfung auszugehen. Allein da er voraussetzte daß Gott nach Absicht handle, nichts zufälliger Weise hervorbringe, auch als unkörperlich nicht nach physischen Gesetzen wirken könne; so hatte er in den ersten Theil seines Beweises schon hineingelegt, daß Gott verständig sey, im andern aber aus der Unkörperlichkeit zu früh auf die Intelligenz geschlossen.**) Mit Hülfe des Begriffs von dem uneingeschränkten Wesen Gottes und einiger Aristotelischer Prinzipien, suchte Thomas diesen Schluß zu decken, indem er sagte:

*) Anselmi Monol. c. 32. 49. 53. u. a. a. O. Peter der Lombarde setzt die geistigen Vollkommenheiten Gottes ohne weitern Beweis voraus.

**) Alberti M. Opp. V. p. 540.

sagte: Eine materielle Substanz ist bloß auf ihre Form durch die Materie beschränkt, je weniger also eine Substanz Materie an sich hat, desto weniger eingeschränkt ist sie. In der Inmaterialität liegt der Grund der Möglichkeit der Erkenntniß, und so muß Gott als im höchsten Grade inmateriell, auch das höchste erkennende Wesen seyn. Wie viel an diesem Beweise fehle, das war leicht einzusehen. Denn es blieb noch unerwiesen, daß der Grund der Möglichkeit einer Erkenntniß in der Inmaterialität liege, obgleich Erkenntniß nur in inmateriellen Wesen möglich ist. Wie ließ sich wohl eine Gradation, in Ansehung der Unkörperlichkeit denken? Alle Wendungen des Cajetan und andrer Thomisten konnten den Beweis nicht schützen. Vielleicht fühlte dieß Thomas selbst und stellte daher den Schluß aus der höchsten Vollkommenheit Gottes, auf das Daseyn der intellectuellen Vollkommenheit, mit jenem Beweise in Verbindung.*)

Scotus, der hier die reinen Vollkommenheiten, die im höchsten Grade in dem unendlichen Wesen bey einander seyn mußten, benutzen konnte,**) hatte doch seiner dunkeln und zusammengezogenen Schreibart gemäß, den Beweis nicht deutlich aus einander

*) Thomae Aq. Summa I. qu. 14. art. 1. Comp. Theol. c. 28. Sent. ad Anibaldum Anibaldensem I. dist. 35. qu. 1. art. 1.

**) s. oben Abschnitt IV.

einander gesetzt, und an der einen Stelle nur den Schluß des Augustin gebraucht, wenn er sagte: Verständig seyn, sey besser als nicht verständig seyn, müsse also Gott zukommen; und an einer andern unterließ er es zu zeigen, daß denken eine reine Vollkommenheit wäre. Da indessen diese Voraussetzung mit seinem Systeme zusammen stimmte; so lag in demselben allerdings ein Beweis für Gottes intelligibles Wesen, und er wollte in der ersten Stelle eigentlich nur beweisen, daß Gott verständig sey, in der letztern daß er es im höchsten Grade wäre, indem er alles Erkennbare erkenne. Allein in einer andern Schrift hatte Scotus mehrere Sätze aufgeführt, welche theils bloß Sätze der christlichen Religion, theils solche waren, deren Beweise, wie man aus andern Stellen ersiehet, Scotus entweder nach dem Aristotelischen System oder überhaupt nicht für durchgängig überzeugend hielt, und wo er meinte, daß bloß der Glaube die Wahrheit derselben sichern könne. Unter diesen Sätzen stellte er nun auch einen auf, nach welchem die Weisheit und Intelligenz Gottes nicht erwiesen werden könne, da er doch Beweise für diese Lehrsätze gegeben, die er auf alle Art und Weise zu verfechten gesucht hatte.*)

Als nun Willhelm von Occam und mehrere Nominalisten das große Ansehn des Scotus zu verringern

*) Scotus de primo rerum principio c. 4. concl. 4. concl. 8. Sent. I. dist. 2. quaest. 2. art. 3. quaest. 5. Theoremata subtiliss. XIV, 2.

ringern suchten; so unterließen sie nicht diesen Widerspruch aufzustechen, und setzten die Ausleger des subtilen Lehrers in nicht geringe Verlegenheit, wenn sie diese große Inconsequenz von ihm ablehnen und vertheidigen sollten. Denn wenn gleich mehrere Theologen und vorzüglich die Nominalisten, damit übereinstimmten, daß die meisten dieser Sätze bloß Glaubenswahrheiten wären; so wollte es doch oft nicht mit den übrigen Theilen des Scotistischen Systems harmoniren, und es schien daher die Meinung des Hugo Cavellus nicht unwahrscheinlich, daß Scotus diese Sätze nach scholastischer Art, als hinwegzuräumende Einwürfe aufgestellt habe. Allein mehrere Stellen in der Schrift, über den ersten Urquell der Dinge, (de primo rerum principio) machen es wahrscheinlich, daß jene Sätze später, als diese Schrift geschrieben sind, und daß mit einigen derselben es dem Scotus gewisser Maaßen Ernst gewesen seyn dürfte, daher man fast dem Moritz von Portu (de Portu Hiberno) zustimmen möchte, welcher dafür hielt, daß Scotus diese Theoreme durch die Vernunft nur für wahrscheinlich, durch den Glauben aber für gewiß erkenne. Allein nun würde eine häßliche Lücke im System des Scotus entstehn, indem er auf mehrere derselben Beweise für andere gründete, die Scotus im höchsten Grade für demonstrirt hielt. Weil also auf diese Weise das ganze Lehrgebäude an mehrern wesentlichen Stellen aus seinen Fugen gehen würde, so wäre ich eine andre Erklärung, die dem Hugo Cavellus nicht widerspräche, zu versuchen, nicht abgeneigt.

Es zeigt nehmlich der Beweis für den ähnlichen Saß: Es kann nicht erwiesen werden, daß Gott lebe, daß Scotus an dieser Stelle den Begriff des Lebens ganz concret, nur als etwas zerstörbaren, körperlichen Dingen Zukommendes betrachtete, daher er dasselbe von Gott, als einem höhern Wesen nicht erweislich hielt. Da er nun die folgenden Säße, und vorzüglich den von der Intelligenz und Weisheit Gottes auf diesen Beweis zu stüßen suchte; so zeigt dieß deutlich, daß er auch hier von einer Weisheit und einem Verstande redete, wie wir solche in uns empfinden, welche er für unerweislich in Gott erklärte. Seine Liebe zum Sonderbaren mochte ihn anreißen dergleichen dem eigenen System auffallende Theoreme aufzustellen, um durch seine dialektischen Kunstgriffe solche Paradoxien mit dem Lehrgebäude wieder in Eintracht bringen zu können.*)

Wie

*) Hugonis Cauelli Scholia et Mauritii de Portu Hiberno annot. ad tract. de primo rerum principio et theoremata Duns Sc. — Duns Scoti Theor. ſubt. XIV. 1) *Non poteſt probari Deum eſſe viuum*, tum quia ordo hoc non concludit. Sol non viuit, bos viuit; tum quia haec non eſt differentia aliqua entis nec communis omnibus entibus, vel eius oppoſitum, ſed tantum ſunt differentiae corporis corruptibilis. Tum quia primum habet perfectionem nobiliorem vita, ſicut et ſol habet, non tamen viuit. 2) *Non poteſt probari Deum eſſe ſapientem vel intelligentem;* tum ex proxima, tum probatur vt

Wie nun aber auch hier der Sinn des Scotus gewesen sey: so bildete sich doch mit dem Begriffe von der Unendlichkeit, auch der Beweis für die höchste göttliche Intelligenz immer mehr und mehr aus, so daß man in der Folge von der Unendlichkeit Gottes auf seinen unendlichen Verstand schloß, obgleich Occam auch hier manche Einrede machte. Gewisser Maaßen, sagte er, lasse es sich zwar erweisen, daß das höchste Wesen auch ein Erkennendes sey, dessen Wissenschaft mit seinem Wesen Eins wäre. Allein daß zu einer deutlichen Vorstellung aller möglichen Dinge, ein unendlicher Verstand erfordert würde, das lasse sich nicht mit voller Gewißheit darthun, zumahl die Unendlichkeit Gottes überhaupt nicht streng erwiesen sey.*)

Diese Einwürfe fielen zwar den spätern Scholastikern außer Occams Schule auf, allein sie blieben doch bey mäßiger Deutlichkeit von Gottes erkennendem Wesen überzeugt, weil allenfalls auch die aus den

vt illa. Mit dem Formal-System stimmte diese Ansicht zwar nicht zusammen, aber was thut der Hang zur Paradoxie nicht. Uebrigens ist aus jener Stelle de pr. rer. princ. c. 4. Sch. 12. welche die Erklärung des Moritz von Portu am mehresten bestärken muß, nicht erweislich, daß Scotus gerade von den obigen Sätzen, und nicht vielmehr von den mit aufgestellten blos christlichen rede.

*) Occami Sent. I. dist. 35. qu. 1. D. E. Eiusd. Quodlibeta III. qu. 1. VII, 18.

den heil. Schriften hergenommenen Beweise ihnen Beruhigung gaben, und sie beym Occam mehr aufgesuchte Schwierigkeiten, als entdeckte Widerlegungen fanden, die vornehmlich daher stammten, daß man für ein unendlich denkendes Wesen eine unendliche Menge zugleich gedachter Gegenstände forderte. Allein über die Art und Weise, wie in Gott eine Erkenntniß möglich sey, hatte man sich vornehmlich in der Schule des **Thomas** in schwere Untersuchungen eingelassen, indem **Dionysius** der Areopagit den neuplatonischen Gedanken, für den auch **Augustinus** stimmte, unter den Scholastikern angeregt hatte, daß Gott vermittelst der Erkenntniß seiner selbst, alle Dinge als in ihm gegründet, erkenne. Viele angesehene Lehrer nahmen diese Meinung, mehr auf Treu und Glauben als durch eigene Gründe bestärkt, an; wie dieß beym **Alexander von Hales** der Fall gewesen zu seyn scheint. Doch stellte er, und noch genauer **Albrecht der Große** den Satz ausdrücklich auf, daß die Erkenntniß Gottes aus der vollständigen Erkenntniß seiner selbst herzuleiten wäre, und daß Gott eigentlich keine allgemeine und particulare Erkenntniß zukomme, auch nicht durch eine vorhergehende Erkenntniß auf die nachkommende übergehe.*)

Mit

*) Dionysius Areop. de diu. nominibus c. 7. de mystica theol. c. vlt. Augustinus de quaest. 83. qu. 15. 46. de Trinit. 14. Alexander de Ales Summa I. qu. 23. minor 1. 2. art. 1. 2. 3. Alexander betrachtet die Wissenschaft Gottes als die

Aehn-

Mit der Gabe der Deutlichkeit und der schärfern Einsicht mehr, als seine Vorgänger, ausgerüstet, suchte nun **Thomas von Aquino** aus Gottes reiner, von aller Einschränkung freyer Thätigkeit, auf die Unmöglichkeit einer von außen abgeleiteten Erkenntniß zu schließen. Gottes Erkenntniß muß aus ihm selbst hervorgehen, und so ist sein eigenes Wesen der unmittelbare Gegenstand derselben und das Erkennende und das Erkannte, sind also Eins. Indem sich nehmlich Gott in seiner vollen Kraft denkt; so findet er in sich die vollständige Ursache und den Grund aller möglichen Dinge, und erkennt auf diese Weise auch die Dinge in der Erkenntniß seiner selbst. Dieß alles geschiehet nicht discursiv sondern auf einmahl ohne Wechsel und auf einander Folge. *) Diese Erklärungsart blieb, hier und da, vielleicht anders modificirt, unter den Scholastikern, die herrschende, zumahl

Aehnlichkeit der Dinge im Verstande, theils als Fähigkeit (in habitu) theils in der Wirklichkeit (in actu). Sie die Dinge werden erkannt als in der Ursache und dadurch auch als in ihrer eigenen Natur. Albertus M. Sent. I. dist. 36. art. 3. Dist. 33. art. 2.

*) Thomae Aq. Sum. I. qu. 14. art. 3—6. Eiusd. Comp. Theol. c. 29—31. Sent. I. Dist. 35. art. 3. 4. Hier stellt er auch den Beweiß auf, den Anselmus dem Scotus Erigena entgegensetzte, daß, wenn Gott sich nicht selbst erkenne, er unvollkommner als der geschaffne Verstand seyn würde, welcher Gott zu erkennen vermöge.

mahl Scotus selbst ihr seinen Beyfall nicht versagte, und die Abweichung des Bonaventura ihr keinen großen Eintrag thun konnte, indem bey allem Ansehn dieses Philosophen sich doch keine Schule an ihn angeschlossen hatte. Auch war seine Meinung, daß Gott durch ein bloßes Anschauen die Gegenstände erkenne, und doch in sich die Gründe und Aehnlichkeiten der Dinge habe, ungemein schwer zu begreifen, wenn man sie nicht auf die der Thomisten zurück führen, sondern von derselben unterscheiden wollte. Die Ansicht des Thomas, schloß auch, wie Suarez richtig bemerkte, eine formale Vorstellung der Dinge in Gott nicht aus, nur daß sie keine sinnliche Anschauung seyn konnte, was überhaupt jene Philosophen von Gott abzulehnen suchten. Denn sie wollten in ihm, wie es auch die neuern, vorzüglich die Wolfianer behauptet haben, eine Vorstellung im Verstande, die nur alle und jede individuelle Merkmahle der Dinge mit befassen und daher auch das Einzelne gleich einem deutlichen Anschauen ausdrücken solle. Denn Gott ist nicht bloß Ursache des Allgemeinen, sondern auch des durchgängig Bestimmten, und erkennet also alle, auch die das Individuelle bestimmenden Gründe samt ihren Folgen.*)

Wenn

*) Scotus Quodl. qu. 16. *Prolog.* qu. 2. 3. Bonaventura Sent. I. dist. 35. qu. 1. Suarez disp. 30. sec. 15. §. 22. sqq. Albertus M. Sent. I. dist. 35. art. 5. Thomas Aq. Sum. I. qu. 14. art. 11. Ueber verschiedene Beweisarten und

Wenn indessen auch die angesehensten Lehrer in so wichtigen Theilen ziemlich einig gewesen waren; so wußte doch gewiß **Occam** die Ruhe zu stören, der auch jetzt diesen Punkt erschütterte, indem er behauptete, es sey **nicht durch Vernunft**, sondern bloß **durch die heil. Schrift gewiß**, daß Gott alles andre aus sich selbst erkenne, weil aus dem Begriffe der Ursache noch nicht folge, daß sie auch die Wirkung erkenne.*) Das Unsichere seines Schlusses mochte er fühlen, aber der Hang zur Paradoxie war bey ihm zu groß als daß er nicht lieber die seichtesten Gründe hätte aufsuchen, als jene Abweichung verwerfen sollen. Seine Gegner schlossen auch nicht unmittelbar, daß Gott als Ursache der Dinge, diese erkennen müsse; sondern sie folgerten, daß Gott als das vollkommenste erkennende Wesen, indem es den Grund der Dinge erkenne, auch die Dinge selbst, als die Folgen, nothwendig erkennen müsse. Gott erkennt sich zunächst selbst, und aus dieser Erkenntniß suchten sie die Erkenntniß alles Möglichen begreiflich zu machen.

Er-

und Erklärungen s. Durandus Sent. I. dist. 35. qu. 3. Die von ihm qu. 4. §. 6. gemachte Bemerkung, daß Gott von sich keine wissenschaftliche Erkenntniß, sondern bloße Intelligenz habe, indem er sich nicht aus einer Ursache ableiten könne, verdient hier noch bemerkt zu werden.

*) Occami Sent. I. dist. 35. qu. 2. d.

Erkennet Gott alle Dinge, so muß er auch Begriffe von ihrem Wesen haben, d. h. es liegen in ihm die Ideen oder die Formen — welches Wort Augustin anstatt des griechischen ἰδέα einführte — aller möglichen Dinge, theils als bloße Begriffe, theils als Muster zu den von ihm hervorzubringenden Gegenständen. Denn was nicht der Zufall hervorbringt, was nicht absichtlos bewirkt wird, das erfordert ein solches Vorbild (forma exemplaris) aus welchem der Zweck der Erzeugung begreiflich wird.*). Diese Ideen waren von den Platonischen merklich unterschieden, nicht nur wiefern damals der größere Theil der Philosophen glaubte, Plato habe außer Gott bestehende allgemeine Urbilder angenommen, sondern auch wiefern Plato's Ideen nichts mehr als die Vorstellungen allgemeiner Gegenstände seyn sollten, die Scholastiker aber dem heil. Augustin gemäß, die Formen aller möglichen einzelnen Dinge in Gott annahmen, vermöge welcher derselbe das Allgemeine sowohl als das Individuelle vorstelle.**) Je nachdem man sich nun nach realistischen, formalistischen oder nominalistischen Grundsätzen, eine Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Individuellen dachte, oder es als bloße Erscheinung im menschlichen Verstande ansahe, waren hier zwar Abweichungen entstanden, die aber

*) Thomas Aq. Summa I. qu. 15. art. 1. Sent. I. dist. 36. qu. 2. art. 1.

**) Augustinus de diu. Quaest. LXXXIII. qu. 46. Opp. T. VI. p. 14.

aber doch nicht das Daseyn der Ideen in Gott aufhoben, indem selbst die Nominalisten für die einzelnen Gegenstände dergleichen Vorbilder dem göttlichen Verstande zueigneten. Allein wie diese Ideen an und für sich beschaffen wären, darüber waren in dem Fortlaufe der Zeit eine Menge spitzfindiger Untersuchungen aufgeregt worden, welche die Scholastiker aufs heftigste entzweyten, theils weil sich nichts Gegründetes hierüber entscheiden ließ, theils weil man dasjenige nicht zu einer allgemeinern Ansicht hinstellen konnte, was man immer nur von einer Seite zu betrachten gewohnt war.

Der scharfsinnige Gedanke, daß Gott alles vermöge der genauen Erkenntniß seines Wesens erkenne, verbunden mit der Lehre, daß er in sich alle Vollkommenheiten der Creaturen auf eine ganz außerordentliche Weise enthalte, wurde von den ältern Scholastikern oft so ausgedrückt, als ob in Gott selbst die Aehnlichkeit mit den Geschöpfen dergestalt liege, daß er in der Anschauung seiner eigenen Vollkommenheiten die Geschöpfe selbst anschauen könne.*) Es entging, vielleicht unbehutsamer Weise, dem heil. Thomas selbst der Ausdruck, Gott sey vermöge seines Wesens die Aehnlichkeit aller Dinge, und daher wäre die Idee nichts anders als das Wesen Gottes selbst, worin allerdings der Sinn zu liegen schien, daß Gott formaliter

*) Alexander ab Ales Sum. I. qu. 23. membr. 4. art. 1. Bonaventura Sent. I. dist. 35. art. 1. qu. 1.

liter und subjectiv die Aehnlichkeit mit den Creaturen in sich enthalte.*) Da nun andre die sich hier aufthürmenden Schwierigkeiten sahen, und zu erweisen suchten, daß die Vorbildung der Creatur oder jedes endlichen Dinges in Gottes Verstande, nur als vorgestelltes Object liegen könne; so wurde der Geist der Grübeley aufs höchste angeregt, weil man sich diese objective Vorstellung auf eine doppelte Weise denken konnte. Denn entweder stellt sich Gott das endliche Ding selbst vor, um nach dieser Vorstellung ein Geschöpf außer sich hervor zu bringen, oder er stellt sich einen andern Gegenstand vor, und bildet dieser Vorstellung ein Geschöpf nach. So wie der Künstler sich in Gedanken eine Bildsäule denkt, die er außer sich diesem Muster nachbildet, oder wie er sich einen Menschen vorstellt, den er in einem ihm ähnlichen Bilde nachzuahmen gedenkt. Die erste Meinung nahm **Scotus** an und sie fand nicht nur den Beyfall des **Durand**, sondern auch **Occam**, **Peter von Ailly**, **Gabriel Biel** und mehrere Nominalisten stimmten ihm bey. Nach dieser Ansicht ist die Idee die Vorstellung des Geschöpfs in Gott als Gegenstand seiner Betrachtung und man führte auch Stellen des **Thomas** an die für diese Meinung zu entscheiden schienen.**) Allein weil **Thomas** die Ideen Gottes aus der

*) Summa I. qu. 15. art. 1. ad 3.

**) Duns Sc. Sent. I. dist. 35. qu. 1. dist. 36. qu. 3. Durandus Sent. I. dist. 36. qu. 3. Occam Ibid. dist. 36. qu. 5. Petrus de Aliaco I. qu.

der Erkenntniß des eigenen Wesens, als der Quelle derselben, ableitete, und Gott die Vorstellung der Dinge nicht von dem durch ihn erst möglichen Dinge entlehnen konnte; so neigten sich Aegidius der Römische, Heinrich von Gent, Richard von Middleton und viele der spätern Thomisten zu der zweyten Vorstellungsart, die man auch beym Alexander von Hales finden wollte. Sie sagten nehmlich, Gott betrachtet eigentlich seine Vollkommenheit und findet, daß dieselbe in Geschöpfen außer ihm auf mannichfaltige Weise nachgeahmt werden kann. Demnach sind die Vorstellungen der Vollkommenheiten seines eigenen Wesens, wiefern sie auf die Creaturen die einer Mittheilung derselben fähig sind, bezogen werden, die göttl. Ideen.*) Beyde Meinungen ließen sich mit einander ausgleichen, indem die Anhänger der erstern nicht abläugnen wollten, daß Gott, wenn er ein endliches Wesen denke, die Realität desselben in seinen unendlichen und reinen Vollkommenheiten anschaue. Allein sie meinten nur, daß der Begriff des endlichen Wesens doch noch etwas anderes enthalte — die

qu. 6. art. 3. Gabriel Biel I. dist. 36. qu. 5. art. 2. Thomas Aq. de veritate qu. 3. art. 2.

*) Thomae Aq. Summa I. qu. 15. art. 1. ad 2. Aegidius Rom. Sent. I. dist. 36. qu. 5. ad 2. Henricus Gendav. Quodl. IX. qu. 2. Richardus de media villa Sent. I. dist. 36. qu. 2. art. 2. Cajetanus Summa I. ad qu. 15. art. 1. Ferarius cont. Gentes c. 54.

die Einschränkungen und Zusammensetzungen der Realitäten — was in Gott selbst nicht liege, und dieser Begriff von ihm besonders gedacht, sey die Idee, welcher das Geschöpf nachgebildet werden müsse. Gott denkt zuförderst sich und sein Wesen, und bildet aus dieser Vorstellung Vorstellungen neuer Gegenstände, die er unter verschiedenen Beziehungen denkt. Hätte Gott diese Begriffe nicht, wie sollte er allwissend seyn? *)

Es scheint also der Mißverstand in der verschiedenen Ansicht gelegen zu haben, indem die Vertheidiger der Meinung des Scotus mehr auf den von Gott gebildeten Begriff des endlichen Dinges, die Anhänger der andern, mehr auf diejenigen Vorstellungen sahen, aus welchen jener Begriff hervor gehen mußte. Hierzu gesellte sich nun eine dritte Meinung, die bloß auf die Realitäten selbst sahe, welche diesen Vorstellungen ursprünglich zum Grunde lägen, und so suchte jetzt ein Theil der Thomisten und der neuern Scholastiker, die Behauptung zu vertheidigen, daß die Ideen ein subjectives und formales Seyn im göttlichen Wesen hätten, oder vielmehr das göttliche Wesen selbst wären, wie fern es in den Creaturen nachgeahmt werden könnte. Diesen Gedanken suchte man durch Autoritäten der Kirchenväter, des **Alexander von Hales** und **Thomas** zu decken und gegen die beyden erstern Meinungen aufrecht zu erhalten.

*) Scotus l. l. §. 10. 13.

ten.*) Wäre jetzt ein neuer Thomas von Aquino unter den Scholastikern aufgetreten, er würde bald die Mittel zur Vereinigung gefunden haben; allein über seine Schüler hatte sich sein ruhiger Prüfungsgeist nicht ergossen, und des Scotus Söhne übertrafen an Halsstarrigkeit, fast den subtilen Lehrer noch. Jeder Theil focht daher blind für seine Meinung und weil in jeder etwas Wahres lag; so fehlte es keinem Theile an Syllogismen, mit welchen er sich vertheidigen konnte, und keiner ermangelte der Autoritäten die seiner Lehre den Besitzstand sichern sollten. Der Grundfehler lag schon in der Definition: *Idea est forma exemplaris, ad cuius imitationem fit aliquid.* Sahe man nun bloß auf die Form, die nachgebildet werden sollte; so hatten die letztern Parteyen auch recht, nur daß die göttlichen Vollkommenheiten nicht das zunächst Nachzubildende waren. Sahe man aber darauf, daß das Wesen des Dinges, welches nachgebildet werden soll, in Gott vorgestellt werden muß, und die Idee das

*) Capreolus Sent. I. dist. 36. qu. 1. Franciscus Gonet Clypeus Theol. Thomist. I. p. 363. Suarez (Metaph. I. disp. 25. Sec. 1) stellt die Gedanken der Scholastiker zwar am deutlichsten vor, setzt aber seine eigene Auslegung in ein heiliges Dunkel. Doch ist er wie Fonseca (Metaph. VII, 8. qu. 2. Sec. 4.) mehr für die dritte Meinung geneigt. Der Letztere macht, so wie Gonet, noch in Ansehung der zweyten einige spitzfindige Unterscheidungen, die jedoch mehr im Ausdrucke als in der Sache liegen.

das Wesen des Dinges selbst angeben soll; so bleibt die Vorstellung des Scotus die allein richtige.*)

Die

*) Daß die letztere Vorstellungsart von der Meinung des heil. Thomas nicht so weit verschieden war, als die Gegner derselben behaupten, sondern daß Thomas das Wort Idee nicht immer in einerley Sinne gebrauchte, das zeigt deutlich folgende Stelle: Artifex primo excogitat *formam domus*, per quam ulterius eius cognitio deriuatur in opus, *vnde ipsum excogitatum est idea, potius quam illud quo aliquid excogitatur.* Diuina ergo essentia eo quod a nulla creatura plene imitabilis est, a diversis diuersimode imitari potest, ita quod vnoquoque imitetur secundum proprium modum. Hos autem imitabilitatis modos, Deus in sua essentia cognoscit, cum sua essentia perfectissime intelligat. Hier sind also die Ideen die verschiedenen Arten der Nachahmung, die Gott vermittelst der Erkenntniß seines Wesens erkennt. Dieß ist der Behauptung des Gegentheils nicht zuwider, weil bey demselben eben auf diese Weise die Vorstellungen der Creaturen in Gott entstehen, und Gegenstände seiner Betrachtung werden sollen. In der folgenden Periode verläßt aber der heil. Thomas diesen Begriff der Idee: Ipsa ergo diuina essentia, secundum quod est intellecta a Deo, vt a tali creatura est imitabilis, sic est *propria ratio vel idea huius creaturae.* Hier wird also das Wesen selbst in Beziehung auf die Creatur die es nachahmen soll, die Idee, und der Erkenntnißgrund, den die Scholastiker dem heil. Augustin gemäß, ratio anstatt des griechischen λόγος nennen, die Idee, wo also das

Wort

Die großen Schwierigkeiten, die in der ganzen Ideenlehre verborgen liegen, scheinen die sogenannten reinen Peripatetiker oder protestantischen Scholastiker, die hier ihre Schwäche fühlen mochten, bewogen zu haben den hier einschlagenden Untersuchungen still aus dem Wege zu gehen, selbst da wo sich eine nähere Veranlassung zu denselben fand. Sie pflegten sich überhaupt nicht gern auf feine Fragen über die göttliche Erkenntniß einzulassen, und selbst Scheibler fühlte in sich nicht immer Lust, dergleichen Streitigkeiten aus

Wort in zweyerley Sinne genommen wird. (Sent. I. dist. 36. qu. 2. art. 2.) Mehrere in den Streit verflochtene Untersuchungen: z. B. ob es in Gott mehrere Ideen gebe, oder ob in ihm nur Eine alle mögliche Dinge umfassende Idee liege; ob alle Ideen practisch wären; ob er von den Accidenzen, den Negationen ꝛc., Ideen habe, will ich hier übergehen, um nicht zu weitläuftig zu werden. Practisch nennen überhaupt die Scholastiker die Ideen, wie fern sie nachzuahmende Muster (exemplaria) sind; speculativ, wie fern sie Erkenntnißgründe (rationes) enthalten. Auch schließt sich hier die Frage an, ob in der Creatur selbst etwas liegen müsse, um in Gott vorstellbar seyn zu können, worüber Heinrich von Gent, Scotus, Capreolus und mehrere viele dialektische Gaukeleyen ausgestellet haben. Da ich aber an einem andern Orte (Ueber die verschiedenen Systeme der Nominalisten und Realisten §. 16. 17.) das Nöthige bemerkt habe; so will ich hiermit auf jene kleine Schrift hinweisen.

aus einander zu setzen.*) Da nun die Cartesianische Philosophie die Bestimmung des Begriffs der Ideen als vorgestellter Muster der Nachahmung verließ, indem sie solche für bloße Begriffe nahm, auch die Natur der Ideen mehr in dem menschlichen Verstande betrachtet wurde; so scheinen jene scholastischen Fragen fast in Vergessenheit gerathen zu seyn, außer daß Clauberg einiger derselben nebenher gedachte und Malebranche bisweilen von den Ideen Gottes, vermittelst der Erkenntniß seiner Vollkommenheit zu sprechen sich genöthigt fand. Sperlette hingegen gestand treuherzig ein, daß jene Untersuchungen für ihn zu grübelnd wären.**) Der große Leibnitz machte hingegen öftern Gebrauch von der platonisch-scholastischen Ideenlehre, indem er die ersten ursprünglichen Möglichkeiten ebenfalls in den göttlichen Attributen fand, diese für die ursprünglichen Ideen erklärte, und in ihnen die Quelle aller ewigen Wahrheiten aufsuchte.***) Dieß war keine andre Meinung, als die der spätern

*) Stahlii regulae T. II. p. 59. Scheibleri Metaph. I. 1. 22. T. II. 2. c. 3. §. 422.

**) De Cartes Medit. 3. Le Grand Instit. II. 694. Claubergi Exercit. 15. 16. Sperlette Metaph. p. 69. Malebranche Recherche sur la verité III. P. 2. c. 1. 5. Bey Malebranchen ist die Idee der unmittelbare Gegenstand der Erkenntniß.

***) Leibnitii Opp. T. II. P. 1. p. 17. 219. Vergl. Principes de la nature et de la grace §. 9. Opp. T. II.

spätern Thomisten, welches dadurch noch bestärkt wird, daß Leibnitz auch die Ideen im menschlichen Verstande durch das unmittelbare Object des Denkens nicht als die Formen der Gedanken erklärt.*) Die Vorstellung der göttlichen Realitäten in dem göttlichen Verstande selbst, giebt daher nichts weiter als ein Schema jener Ideen, welches dasjenige ist, was die ältern Thomisten unter den Ideen selbst verstanden wissen wollten. Durch Leibnitzen veranlaßt suchte nun Wolf die scholastische Ideenlehre wieder hervor, um sie in seiner natürlichen Theologie von neuem zu bearbeiten, wobey er sich als philosophischer Architekt, in seiner ganzen Stärke zeigte. Die bey dem Schulphilosophen oft unregelmäßig umher liegenden oder ungeschickt verbundenen Materialien, wußte er sehr wohl zu einem harmonischen Ganzen in einander zu fügen, so daß er die mehresten Fehler der Vorgänger glücklich vermied, und die Ausgleichung der scholastischen Streitigkeiten hätte vollenden können, wenn er mit der scholastischen Philosophie sich bey dieser Gelegenheit hätte beschäftigen wollen. Die in Gott liegenden Realitäten geben auch bey Wolfen die ersten Möglichkeiten und sind dasjenige was Leibnitz und die spätern Thomisten Ideen nennen. Werden nun diese im göttlichen Verstande nach allen möglichen Graden eingeschränkt gedacht; so entstehen daraus ursprünglich

T. II. p. 35. Principia philosophiae §. 43. 44. 49. Opp. II. p. 00.

*) Nouveaux essais sur l'entendement hum. II. 1.

lich abgeleitete Möglichkeiten, die der göttliche Verstand denkt, und die gerade dasjenige sind was die ältern Thomisten unter den Ideen verstehen. Diese ursprünglich abgeleiteten Möglichkeiten, nach dem Gesetz des Widerspruchs auf alle mögliche Weise unter einander verknüpft, und nach dem Gesetz des zureichenden Grundes betrachtet, geben die Ideen aller möglichen endlichen Dinge, nach allen ihren Eigenschaften und zufälligen Beschaffenheiten, und enthalten also dasjenige, was die Scotisten sich unter den Ideen denken.*)

Die

*) Bey Wolfen liegt die scholastische Ideenlehre offenbar zum Grunde, (Theol. nat. II. 2. §. 87 — 101.) wie er sich auch selbst nicht selten auf den heil. Thomas bezieht, nur daß Wolf viel deutlicher als alle Scholastiker, die Realitäten in Gott von seinen Vorstellungen derselben, und denen aus den verschiedenen Verbindungen und Einschränkungen dieser gedachten Realitäten hervorgehenden Begriffen oder Ideen unterscheidet. Man kann daher seine Theorie als die eigentliche Ausgleichung der Scholastiker ansehen. Die Ideen fließen aus dem Wesen Gottes, sind ihm wesentlich, aber nicht das Wesen selbst, ob sie gleich von demselben in der Wirklichkeit nicht zu trennen sind. A. a. O. I. §. 188. Bey Wolfs Erklärung (Psychologia empirica §. 48.) liegt die des Durand: Idea est res, vt intellecta, (Sent. I. dist. 36. qu. 3. §. 14.) zum Grunde, wie fern aber Durand sie als Muster betrachtet, sagt er und mehrere Scholastiker: Idea est res, vt praecognita.

Die Zergliederung der herrschenden Lehre von der göttlichen Erkenntniß der Gegenstände vermittelst der Erkenntniß seiner selbst gewährte indessen den Vortheil, daß man die verfänglichen Fragen: ob Gott weniger wissen könne als er wisse; ob seine Wissenschaft veränderlich sey; ob und wie er das zufällig Zünftige wissen könne u. d. gl. leichter aufzulösen vermochte. Denn wenn Gott alles vermöge der Erkenntniß seines Wesens weiß, und dieses Wissen ihm wesentlich ist, alle Dinge aber nur durch ihn wirklich seyn können, also aus der vollständigen Erkenntniß seiner Kraft erkennbar sind; so weiß Gott alles was überhaupt gewußt werden kann; denn er erkennt alles Mögliche, wie fern es möglich und nothwendig ist. Allein bey den Scholastikern, wo der Aussager immer an jedem Worte des Meisters klaubte und jede Deutung versucht wurde, war es nicht so leicht möglich bey einer allgemeinen Antwort stehen zu bleiben, da zumahl von den ältern Zeiten her diese Gegenstände mit einer Menge undeutlicher Begriffe überhäuft worden waren. Schon Anselm wagte sich an die schwere Frage von der Uebereinstimmung der göttlichen Vorherwissenschaft mit dem freyen Willen und der Zufälligkeit der Begebenheiten, ohne jedoch im Wesentlichen über den heil. Augustin hinaus zu gehen. Dieser hatte nehmlich richtig bemerkt, daß einer zufälligen Begebenheit durch die Vorherwissenschaft, keine Nothwendigkeit aufgelegt werde, indem die zufällige Handlung auch als eine solche (qua talis) vorhergesehen werden müsse, und daß Gott durch das Vorher-

herwissen einer Vergehung, den Verbrecher nicht zu diesem Fehltritte zwinge.*) Auf diese Weise suchte sich nun auch Anselm zu decken, und sagte: es ist alles zukünftig, so wie es Gott weiß, daß es nothwendig oder zufällig zukünftig seyn wird. Nicht durch eine vorhergehende Nothwendigkeit, sondern durch eine zukünftige sind freye Handlungen gewiß. Gott weiß, daß sie aus freyem Willen geschehen, daß sie aber als freye zufällige Handlungen, nothwendig künftig sind. Legte das Vorherwissen den Dingen Nothwendigkeit auf; so wäre alles nothwendig, da Gott alles auf einmahl von Ewigkeit weiß, und so könnte er selbst nichts aus freyem Willen thun.**)

In der Ansicht der Sache lag zwar vieles Wahre, allein die Auflösung des Knotens zeigte sie nicht, so lange die Frage über die Zufälligkeit einer aus Gründen und Ursachen entstehenden Begebenheit, noch nicht genugthuend beantwortet war. Wie soll Gott eine Begebenheit vorher wissen, wenn er sie nicht aus ihren Gründen vorher weiß; und hat sie Gründe, ist sie da ihrer Gründe wegen nicht nothwendig? Diesen Punkt hatten weder Anselm noch Augustin in das gehörige Licht gesetzt, obgleich vorzüglich der letztere bis zu dieser Untersuchung, die wir an einem andern Orte berühren werden, vorgedrungen war.

*) Augustinus de libero arbit. III, 2. 3. 4. Opp. I. p. 453.

**) Anselmus de Concordia praescientiae et praedestinationis cum lib. arb. I, 1. 3. 4. Opp. p. 123.

war. Genug Anselmus sagte: Gott weiß die Dinge wie sie sind, und sein Vorherwissen und Wollen ist Eins. Hierbey drängte sich nun eine andre Untersuchung auf, welche die damahligen Scholastiker sehr ungerne berührten, und bey der sie sich bloß mit dem **Boethius** decken konnten. Man sagte nehmlich: wenn Gott die Dinge vorher wüßte, weil sie sind; so wäre das in der Zeit Erfolgende der Grund des Ewigen (des ewigen Wissens); und wären die Dinge da, weil sie Gott vorher weiß; so müßte er die Ursache des Bösen seyn. Keins von Beyden wollte man zugestehn, und suchte den Einwurf also dadurch wenigstens wegzuschieben, daß man das Vorherwissen für einen uneigentlichen Ausdruck erklärte, indem Gott eigentlich nichts vorher, sondern alles auf einmahl weiß. *) Hierüber hatte sich nun auch **Peter der Lombarde** verbreitet und bemerkte ganz richtig, daß in Gott eigentlich nur eine einzige Weisheit oder Wissenschaft sey, die wegen der Verschiedenheit der Gegenstände und in gewissen Beziehungen die Nahmen: **Vorherwissen, Vorsehung, Vorherbestimmung** u. s. w. erhalte. Allein hier hatte man die spitzfindige Frage in Weg geworfen, ob in Gott diese Wissenschaft des Zukünftigen, diese Vorherbestimmung seyn könnte, wenn keine zukünftigen Begebenheiten wirklich geworden seyn würden? Diese wären doch zufällig, gleichwohl gehöre jene Eigenschaft Gottes, zu seinem ewigen und unveränderlichen Wesen,

*) Hildeberti Tract. Theol. c. 9.

sen, wie solle nun dieß zusammen bestehen können? Peter zog sich aus der Verlegenheit so gut er konnte. Jene Ausdrücke bezeichnen nur eine Beziehung auf die zukünftigen Gegenstände, da hingegen Gottes Wissenschaft nicht so wohl das Veränderliche, sondern das Ewige betrifft. Gott weiß alles was gewußt werden kann, und dieß weiß er unveränderlich. Wären also auch keine künftigen Begebenheiten; so umfaßte doch Gottes unermeßliche Wissenschaft alle Wesen der Dinge, die in ihm von Ewigkeit stets gegenwärtig sind, nicht als ob das Geschöpf auch der Schöpfer wäre, und das Veränderliche wesentlich in Gott liege, sondern weil seine Erkenntniß über alles Mögliche ausgedehnt ist. Allein da Peter der Lombarde ziemlich undeutlich sagte, daß Gottes Wissen selbst dann unveränderlich bleibe, wenn auch zugestanden würde, daß er etwas wissen könne, was er nicht wisse, und etwas nicht wissen könne, was er wisse, weil etwas das Subject seiner Wissenschaft seyn und nicht seyn könne, ohne daß die Wissenschaft selbst verändert werde; so geriethen hier die Ausleger bisweilen in Verlegenheit, wenn sie diesen paradoxen Satz erklären sollten.*)

*) Sentent. I. dist. 35. dist. 39. a. Sicut ergo non potest augeri, vel minui diuina essentia, ita nec diuina scientia; et tamen conceditur *posse scire quod non scit et posse non scire quod scit*, quia posset aliquid esse subiectum eius scientiae, quod non est, et posset non esse subiectum aliquid quod est, *sine permutatione ipsius scientiae.*

Albrecht der Große und vorzüglich Thomas suchten dieß also auszulegen, daß die Wissenschaft die Gott von einem Gegenstande habe, sich dadurch nicht verändre, vermehre oder vermindre, wenn der Gegenstand selbst zur Wirklichkeit gelange, und die Erkenntniß Gottes ein wirkliches Anschauen werde (Scientia visionis). Gott, wollte man sagen, erkennet stets und unveränderlich alle Dinge ganz so wie sie sind, mit allen ihren Veränderungen und Verhältnissen, und dann ist es für seine Erkenntniß gleich, ob der Gegenstand, außer seiner Erkenntniß, gegenwärtig ist oder nicht. Um dieß nun deutlich zu machen, hatte der heil. Thomas gesagt, es wären Gott nicht nur alle Begebenheiten die sich im Laufe der Zeit ereigneten, stets gegenwärtig, wie fern in ihm die Gründe aller Dinge gegenwärtig wären; sondern auch weil sein Anschauen sich von Ewigkeit über alles erstrecke, wie es in seiner Gegenwart wirklich wäre. Denn die Ewigkeit umfasse alles auf einmahl was in der Zeit vorübergehe.*) Da nun nicht nur Augustin, Clemens von Alexandrien, Beda, Boethius und viele Kirchenväter sich also ausdrückten, daß Gott alle Dinge stets gegenwätig erkenne, sondern auch in mehrern Stellen der heil. Schrift dieser Sinn zu liegen schien, so legten Richard von Middleton und die mehresten Thomisten, den englischen

*) Alberti M. Sent. I. dist. 41. art. 5. Thomas Aq. Summa I. quaest. 14. art. 13. 15. Sentent. dist. 38. qu. 2. art. 1.

schen Lehrer also aus, als ob er hier von einer wirklichen Gegenwart der Dinge rede, und diese Meinung fand auch außer ihrer Schule und sogar am Marsilius von Inghen einen Vertheidiger.*) Allein schon Alexander von Hales und noch deutlicher Bonaventura lehrten, daß, wenn von der stets gegenwärtigen Erkenntniß Gottes die Rede wäre, hier nur eine Gegenwart von Seiten des Erkennenden, nicht von Seiten des Erkannten verstanden werden müsse, indem Gott stets und zugleich alle seine Ideen vorstelle, durch welche er alle zukünftige Dinge so deutlich und sicher erkenne, als ob sie ihm in der Wirklichkeit gegenwärtig wären.**)

Für diese Meinung war auch Scotus geneigt, der es nun an keiner Art von Gründen ermangeln ließ, mit welchen er diese Lehre zu decken, und die Gegenmeinung zu stürzen hoffen konnte. Was ewig ist, ist auch

*) Augustinus de Ciuitate Dei XI. 21. Clemens Alexandr. Strom. VI. in fine. Richard. de Mediavilla Sent. I. d. 38. qu. 3. dist. 39. qu. 1. Marsilius Sent. I. qu. 40. art. 1. 2.

**) Alex. de Ales Summa I. qu. 23. membr. 4. art. 3. Bonavent. Sent. I. dist. 39. art. 2. qu. 3. — Quaest. 2. äußert Bonaventura noch den eigenen Gedanken: Gott weiß ein Ding nur vorher, wenn es noch nicht wirklich ist. Werden also Dinge wirklich; so weiß er weniger vorher, aber seine Wissenschaft bleibt immer dieselbe.

auch ewig wahr, sagte er, allein dieß könnte unter jener Voraussetzung bey dem Zukünftigen nicht seyn. Die zukünftige Begebenheit würde in Gott nicht etwas Hervorzubringendes, sondern etwas Hervorgebrachtes seyn, und so würde Gottes Erkenntniß trügen. Diese Vorstellung, die für den gemeinen Menschenverstand schon einleuchtender war, fand nicht nur in seiner Schule, sondern auch außer derselben bey Occam und den mehresten seiner Anhänger Beyfall, ja sie war sogar so glücklich, mehrere Verehrer des Thomas als den Aegidius und Hervey auf seine Seite zu ziehen. Vorzüglich ließ es sich aber Durand angelegen seyn die Meinung des Scotus deutlicher zu machen, indem er zeigte, daß ein Irrthum in Gott bey dieser Art Erkenntniß liegen müsse, wenn die zukünftigen Begebenheiten, ihrem wirklichen Seyn zufolge, Gott von Ewigkeit gegenwärtig wären, weil dasjenige, was an sich nicht wirklich sey, ihm nicht realiter coexistiren könne, indem Coexistenz die Existenz voraussetze. Eine solche Gegenwart würde auch der Wissenschaft Gottes nichts hinzuthun, weil er diese nicht von dem existirenden Gegenstande ableite, sondern in sich selbst die Gründe zu der genausten Kenntniß aller Dinge finde. *)

Wozu auch eigentlich den Thomisten diese sonderbare Vorstellungsart helfen sollte, da sie die vollstän-

*) Duns Scotus Sent. I. dist. 39. qu. 1. §. 8. Occam ibid. I. dist. 38. qu. I. Gabriel ibid. Durandus ibid. I, 38. qu. 3. §. 11. sqq. 15.

ständigste Erkenntniß Gottes aus der unmittelbaren Anschauung seines eigenen Wesens, vermittelst seines unumschränkten Verstandes, begreiflich machen konnten und jede von einem sinnlichen Eindruck herstammende Erkenntniß verwarfen, läßt sich wirklich schwer einsehen. Indessen kümmert dieses den Metaphysiker nicht, wie fern er genugthuende Gründe für eine solche Behauptung findet, und diese glaubten die Thomisten aus folgendem Argumente zu schöpfen: **Die Ewigkeit hat weder Theile, noch Anfang und Ende. Kein Ding kann also einem Theile derselben coexistent seyn, sondern es muß der ganzen Ewigkeit coexistiren.** Der Gegentheil wendete hierauf zwar ein, daß, da in der Ewigkeit überhaupt keine Theile oder Zeitpunkte angenommen werden dürften, ihr also kein successives Ding in einem Zeitpunkte gleichzeitig seyn könne, man aus jener Eigenschaft der Ewigkeit, gar nicht zu schließen berechtiget sey, daß ein solches Ding ihr ganz coexistiren müsse. Es sey in keinem Theile coexistent, warum sollte es nun mit dem Ganzen coexistent seyn? Was sie hiermit sagen wollten, das siehet man wohl ein, indem sie die Begriffe von Zeit und Ewigkeit als heterogene Dinge, sehr richtig auch als unvergleichbar dachten. Allein die Begriffe selbst lagen noch zu sehr im Dunkeln, als daß man alle Einreden der Gegner auf dieser Seite hätte abweisen können, und so ließ man sich die ewige Coexistenz zwischen dem Endlichen und Unendlichen nicht so leicht aus den Händen winden. Vorzüglich glaubte Cajetan, daß der heil. Thomas

 selbst

selbst ihn über einige Sätze erst vor drey Tagen erleuchtet habe, und meinte seine Gegner dadurch vollkommen zurückzuschrecken, wenn er lehrte: Die Coexistenz des Dinges soll nicht der Ewigkeit in der Dauer gleich seyn, sondern in der Existenz der Gegenwart, die nicht mit etwas vorhergehendem oder folgendem gemessen werden darf.*) Grobe Ausdrücke von physischer und realer Gegenwart machten den Stein des Anstoßes nur noch größer, und gaben den Scotisten zu harten Consequenzen und zu bittern Ausfällen wenigstens Gelegenheit. Nun erklärten sich zwar mehrere der Thomisten darüber deutlich, daß sie von keiner eigentlichen Wirklichkeit der zufälligen Dinge redeten, und nur sagen wollten, daß die Erkenntniß Gottes, die er auf einmahl aus der Erkenntniß seiner selbst, als dem Grunde aller Möglichkeit, schöpfe, einer vollkommen deutlichen, alle Merkmahle umfassenden Anschauung (cognitio visionis) gleich sey, ohne daß die Dinge für ihn selbst gerade wirklich wären.**) Allein diese Vorstellungsart fiel mit der des Bonaventura fast zusammen, war auch von der Meinung des Scotus schwer zu unterscheiden, und an andern Stellen suchte man doch auch die reale Gegenwart gegen eine blos objective wiederum in Schutz zu nehmen. Indessen traten doch immer mehrere der

neuern

*) Cajetani Summa I. qu. 14. art. 13.

**) Capreolus Sent. I. dist. 36. art. 2. qu. 1. Dist. 38. art. 2. concl. 1. Ferarius contra gentiles c. 67.

neuern auf, die im heil. Thomas weiter nichts als die objective Gegenwart fanden, und das Unnütze des ganzen Streits einsahen, so daß er gewiß erloschen seyn würde, wenn nicht die Streitigkeiten der Dominicaner und Jesuiten auch diese Materie wiederum in Anregung gebracht hätten. Die Dominicaner nehmlich, die alle Erkenntniß Gottes bloß aus der vollständigen Erkenntniß der Gründe aller Dinge ableiteten, konnten ihr System nur mit einem strengen Determinismus vereinbaren. Da nun die Minoriten und Jesuiten diese Lehrart für unverträglich mit Religion und Moralität erklärten; so waren Molina, Fonseca und mehrere aus der Gesellschaft Jesu, auf eine neue Hypothese gefallen, vermöge welcher Gott seine Erkenntniß, nicht nach Thomistischer Art aus den Gründen und der durchgängigen Bestimmung der Begebenheiten nehmen, dennoch auch nicht durch sinnliche Wahrnehmung zu seinen Vorstellungen gelangen sollte. Er sollte dagegen schon vermöge seines eigenen Wesens, eine vollständige, durchgängige Erkenntniß aller nothwendigen und zufälligen Begebenheiten besitzen, mit welcher die Ereignisse der wirklichen Welt zufällig zusammen stimmen sollten, ohne daß diese Zusammenstimmung bey den aus willkührlichen Entschließungen herfließenden Begebenheiten, in Gott oder dem Zusammenhange der Gegenstände ihren Grund finden sollte. Diese Hypothese nennte man die mittlere Wissenschaft (scientia media) und sie wurde in den Streitigkeiten der Thomisten und Molinisten von den letztern so heftig vertheidiget, als sie

von

von den erstern angegriffen wurde. So uneinig nun hierbey die Dominicaner und Jesuiten auch seyn mochten; so fanden doch einige der Letztern, als Fonseca, Molina, Granado, Ruizzio und mehrere, den Gedanken von einer steten, realen Gegenwart der Gegenstände für Gott, unter gewissen Einschränkungen mit ihrem Systeme sehr vereinbar, indem sie sich hierdurch vorzüglich wegen des Vorherwissens der zufälligen Begebenheiten jederzeit gedeckt sahen. In dieser Rücksicht schienen sie daher der Meinung der Thomisten nicht ganz abgeneigt, und brachten eine Spaltung unter ihren Ordensbrüdern selbst hervor, indem Diego de Alarcon und Gabriel Vaskez sich ziemlich heftig gegen diese Thomistische Denkart auflehnten. Nach und nach nahm man den Begriff der Erkenntniß des Anschauens im weitern Sinne, verstand darunter tropisch eine Erkenntniß von höchster Deutlichkeit, in welcher ein Gegenstand ganz so wie er an sich sey, erkannt werde, und legte auf diese Weise Gott die vollkommenste Erkenntniß bey, ohne weiter nach der realen oder objectiven Allgegenwart zu fragen.*)

Vermöge dieser Wissenschaft erkennet Gott alle Dinge ihrer Wrklichkeit nach als künftig, gegenwärtig und

*) Fonseca Metaph. VI, 2. qu. 4. sec. 4. 8. Molina de concord. liberi aib. c. gratiae donis ad qu. 23. Franciscus Gonet Clypeus theol. Thom. I. p. 257. sqq. Disp. IV. V. VI. Scheibleri Metaph. II. 3. §. 476. sqq. Der größte

und vergangen, und sie unterscheidet sich daher von der Erkenntniß der Dinge in ihrer Möglichkeit, (scientia simplicis intelligentiae) ob sie gleich ebenfalls eine Verstandsvorstellung, und keine sinnliche Wahrnehmung ist. Da nun die Jesuiten als Indeterministen, eine solche Wissenschaft aus der Erkenntniß der Gründe und Bedingungen nicht abzuleiten vermochten, indem die willkührlichen Handlungen ohne Gründe und zureichende Bestimmungen erfolgen sollten, so daß der Wille in eben dem Momente wo er A wolle, auch eben so gut non A wollen könne; so ließen sie sich mit den Dominicanern, als den Deterministen, nie vereinbaren. Letztere mit dem Gesetz des zureichenden Grundes noch nicht genug bekannt, mußten indessen der stärksten Waffen entbehren, mit welchen sie ihre Gegner bekämpfen konnten, bey denen Gottes Erkenntniß der Zukunft und die Zusammenstimmung derselben mit dem wirklichen Erfolge, stets und an sich unbegreiflich bleiben mußte. Es geschahe daher nicht selten, daß auch selbst die Thomisten gegen ihr eigenes System verstießen,*) und den Jesuiten

größte Theil der Streitigkeiten der Molinisten und Thomisten läßt sich hier nicht füglich aus einander setzen, indem er zu sehr mit der Theologie verflochten ist.

*) Dieß thut selbst Thomas Sum. I. qu. 14. art. 13. Sent. I. dist. 38. qu. 2. art. 1. Am deutlichsten ist hierüber Durand, indem er, so genau als es einem

ten manche Ausrede frey ließen. Mit Voraussetzung des Indeterminismus blieben auch die Jesuiten bey ihrer Hypothese immer mehr wie Scotus gedeckt, der doch die Erkenntniß Gottes aus Gründen mit seinem Systeme zu vereinbaren gedachte. Man hatte nehmlich schon längst gelehrt, daß Gott selbst zu einer freyen Handlung seinen Willen geben müsse, wenn sie wirklich erfolgen sollte, wodurch er auf jeden Fall eine sichre Erkenntniß des Zukünftigen erlange. Hieraus mußte nothwendig die Frage fließen, ob durch diesen Beytritt des Willens die Handlung nicht bestimmt werde, und diese Frage hatte Scotus, nicht ohne Abweichung von seiner Freyheitslehre, in so fern bejahet, als doch hieraus eine solche Gewißheit entspringe, die zu einer sichern Erkenntniß hinlänglich wäre.*)

Da

nem Scholastiker nur möglich, zeigte, daß Gott nichts verborgen seyn könne, da er alle Umstände welche eine zufällige Begebenheit hindern oder bestimmen könnten, vorher sähe, mit deren Festsetzung ein jedes Ereigniß, seiner Zufälligkeit unbeschadet, gewiß erfolgen müsse. Sent. I. dist. 38. qu. 3. §. 9. 10. Auch die Jesuiten verstoßen sehr oft, wie alle Indeterministen, und die ganze Streitigkeit zeigt, daß man die Principien nicht fest genug hielt.

*) Thomae Aq. Summa I. qu. 103. art. 4. Ibid. Prima Secundae qu. 10. art. 4. Fonseca Metaph. VI. 2. qu. 4. Sec. 3. Duns Scoti Sent. I. dist. 39. §. 23. Dist. 41. In Rücksicht des Bösen bestimmt Gott nur die Handlung quoad sub-

Da nun Occam und die Gegner des Scotus überhaupt nicht leicht eine Gelegenheit unbenutzt vorbeygehn ließen, bey welcher sie den subtilen Lehrer in Widersprüche verstricken und verdächtig machen konnten; so

substantiam, nicht quoad malitiam. — Bey dieser Gelegenheit will ich noch einer in die Molinistischen Streitigkeiten mit verwickelten Untersuchung gedenken. Die Frage war nehmlich folgende: Erkennet Gott vor seiner Willens-Bestimmung oder seinem Rathschlusse (ante decretum) ein zufälliges künftiges Ereigniß mit Gewißheit? Die Molinisten, die in Ansehung der freyen Wesen keinen bestimmenden göttlichen Rathschluß zugestanden, sondern nur ein Zulassen, bey welchem der handelnde Gegenstand ganz indifferent bleibe, mußten die Frage nothwendig verneinen, da zumahl bey ihnen Gott bloß eine mittlere Wissenschaft, keine aus Gründen hergeleitete Erkenntniß zufällig künftiger Begebenheiten hatte. Die Thomisten hingegen bejaheten die Frage, indem durch Gottes Rathschluß eine zufällige Begebenheit erst ihre durchgängige Bestimmung erlange, und aus bloßer Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehen könne. Unter gewissen Einschränkungen traten ihnen, wie man aus obigem ersiehet, die Scotisten bey. Ziemlich deutlich trägt Gonet l. c. Tom. I. Tract. 3. disp. 4. art. 3. die ganze Streitigkeit vor, welche, wie schon oben bemerkt worden, dadurch noch verwickelter wurde, daß die Jesuiten in verschiedenen einzelnen Bestimmungen von einander abwichen. Daß die Frage nicht auf die Zeit, sondern bloß auf die in Gott liegenden Gründe bezogen werden muß, verstehet sich von selbst.

so hatte man auch hier bald die gewöhnlichen Einwürfe der Indeterministen hervorgesucht, um zu zeigen, daß durch diesen zustimmenden Willen (Voluntas beneplaciti) die Handlung nicht mehr frey erfolge, bald mit deterministischen Argumenten gezeigt, daß Scotus unvermeidlich in das Thomistische System übergehen müsse. Es waren daher eine Menge Streitigkeiten über diesen Punkt in der Schule rege, die mehrentheils so dunkel und verwickelt vorgetragen wurden, daß man es dem Occam nicht verdenken konnte, wenn er das Vorherwissen des Zufälligen in Gott, obgleich durch die Autorität der heil. Schrift und der Kirchenväter gewiß, dennoch durch die Vernunft nach ihrer dermaligen Lage, für unerweislich und unerklärbar hielt. Seine Einwürfe fanden daher auch selbst bey einigen Jesuiten Beyfall, und Suarez, der wohl fühlen mochte, auf welchem wankenden Boden die mittlere Erkenntniß stehe, schien selbst jenen Aeußerungen beyzupflichten.*) In der Folge als der große Leibnitz den Determinismus durch den

Säß

*) Occam Sent. I. dist. 38. qu. 1. Dist. 39. qu. 1. L. N. Cajetan. Summa I. qu. 14. art. 13. Capreolus Sent. I. dist. 38. Suarez Metaph. 30. Sec. 15. §. 31. Man suchte sich oft mit einer Distinction heraus zu helfen, indem man sagte, der Beytritt des göttlichen Willens sey keine bestimmende (actus determinatiuus), sondern eine bloß zustimmende Handlung (actus approbatiuus seu permissiuus).

Satz des zureichenden Grundes zur höchsten Vollkommenheit brachte, wurde in der Leibnitz-Wolfischen Schule die Thomistische Lehre von der Erkenntniß des Zukünftigen aus der Erkenntniß seiner Gründe mehr aufs Reine gebracht, dahingegen die Indeterministen, als Crusius und Darjes, eine mittlere Erkenntniß mit ihrem Systeme zu verbinden suchten.*)

Den strengen Begriffen der göttlichen Einfachheit zufolge, lehrten die Scholastiker sehr richtig, daß der Wille Gottes, den sie ihm vermöge seiner unendlichen geistigen Vollkommenheiten, beylegen mußten, nichts von dem Wesen selbst verschiedenes wäre, und schon in den frühern Zeiten räumten sie die ungeschickten Einwürfe hinweg, die man hier entgegen zu setzen pflegte.**) Der Wille selbst war, wie Augustin lehrte,

*) Theod. §. 41. 47. sqq. Wolfii Theol. nat. I. §. 221. 228. sqq. 245. sq. 942. Crusius ist jedoch nicht strenger Molinist, sondern neigt sich mehr zur Meinung des Occam. Metaph. §. 270. 273. Darjes Metaph. II. Theol. nat. §. 62. 63. Letzterer erklärt sich an einem andern Orte fast eben so wie Occam. Nebenstunden III. §. 1. 15. sqq. Die Scientia media giebt auch nie einen Erklärungsgrund an, denn Gott weiß nach derselben die zufälligen Begebenheiten nur weil er sie weiß.

**) Dahin gehören die Fragen: ob Gott nicht alles wäre, was er seyn wolle? ob Gott allwollend wäre? ob sich der Wille auch auf das Unmögliche erstrecke? u. dgl. mehr die bey Peter dem Lombarden Sent. I. dist.

lehrte, die erste Ursache aller Begebenheiten und aller Dinge, und darinne, daß eine Zufälligkeit der Begebenheiten statt fand, und sie nicht aus der göttlichen Allmacht bestimmt erfolgten, indem sich diese auch auf das Gegentheil erstrecke, fand **Thomas von Aquino** einen neuen Beweis für das Daseyn eines Willens in Gott, der ihm für diese oder jene Wirkung determinire.*) Als über eine erste Ursache wollte aber Augustin nicht weiter über den Willen in Gott fragen; denn weil die Ursache für etwas größeres als der Erfolg geachtet wurde, so sahe man diese Untersuchung für eine Herabwürdigung des göttlichen Willens an, und jede weitere Forschung über die Bestimmungsgründe des Willens, wurde für einen Frevel erklärt.

Diese von **Hildebert** und **Peter dem Lombarden** zu unbedingt angenommene Behauptung, wußte der heil. **Thomas** sehr geschickt dahin zu wenden, daß nur außer Gott kein real verschiedener Grund für seine Willensbestimmung gesucht werden könne; seine Güte und Weisheit müßten als die bestimmenden und bewegenden Willensgründe betrachtet werden,

dist. 45. B. C. und bey seinen Commentatoren, vorzüglich Albert dem Gr. und Bonaventura an eben diesem Orte vorkommen.

*) Augustinus de quaest. LXXXIII. qu. 28. De Trinitate III. 4. Thomas de Aq. Sent. I. dist. 45. qu. 1.

werden, und man könne in Beziehung auf die gewollten und von einander mittelbar abhangenden Effecte, ganz richtig sagen, daß Gott das Eine um des Andern willen wolle. Der Wille selbst als solcher sey nothwendig in Gott, wie fern er ein Verstandswesen wäre. Denn wo Verstand sey, da sey auch Wille und natürliches Streben nach Guten. Gott will nothwendig seine eigene Güte, als das eigentliche Object seines eigenen Willens. Weil aber jedes Ding seine Vollkommenheit außer sich zu verbreiten strebt, so sucht auch vorzüglich Gott andre Dinge seiner Güte theilhaftig zu machen, und will daher andre Dinge außer sich. Hierzu wird er nicht bestimmt durch die andern Dinge, denn diese werden erst durch seine Kraft hervorgebracht, sondern er bestimmt sich hierzu selbst und handelt also vollkommen frey. Die andern Dinge werden also nicht nothwendig gewollt, indem Gott ohne sie bestehet, und durch sie nicht besser wird. Das Wollen derselben ist daher nur nothwendig in einer Beziehung auf den Zweck, und unter gewissen Voraussetzungen (ex suppositione), nicht absolut als zum Wesen Gottes gehörig, und diese Art von Nothwendigkeit widerspricht der Freyheit nicht. Thomas dachte also den Willen in Gott ganz deterministisch bestimmt, und legte ihm doch Freyheit bey, zu welcher er zweyerley erforderte, ein Urtheil über die Handlung, und daß dasselbe in der Macht des urtheilenden Subjects stehe und ihm nicht durch ein anderes vorgeschrieben sey. Beydes findet sich in Gott, der als Verstandswesen nicht der bloßen Vor-

schrift

schrift der Natur, nicht der Vorschrift eines höhern Wesens, sondern seinem eigenen Urtheil folgt, dessen Ausführung durch keine Kraft gehindert werden kann.*)

Hierin lag der von Aristoteles abgeleitete Begriff von Freyheit, als demjenigen was in sich selbst die Ursache seiner Handlungen hat, durch welchen Begriff nun eine Schwierigkeit gehoben wurde, mit welcher **Peter der Lombarde** zu kämpfen hatte, zu dessen Zeiten die Freyheit vornehmlich in ein Vermögen gesetzt wurde, das Gute so wie das entgegengesetzte Böse zu wollen. Dieß Vermögen konnte nun weder in Gott, noch in denjenigen Seligen gedacht werden, die man in der Gnade dergestalt befestiget glaubte, daß sie nichts Uebels wollen könnten, und beyde hatten also in diesem Sinne keinen freyen Willen. Gleichwohl legten **Paulus**, **Ambrosius** und selbst der heil. **Augustin**, Gott einen freyen Willen bey, und andere Kirchenväter trugen eben diese Meinung vor, weshalb Peter der Lombarde vielleicht durch Augustin veranlaßt bemerkte, daß in Gott als dem Schöpfer, ein freyer Wille anderer Art als in den Geschöpfen gedacht werden müsse. Er setzte also Gottes Freyheit in seine Weisheit und Allmacht, ver-

möge

*) Hildeberti Tract. Theol. c. 10. Petrus Lomb. Sent. I. dist. 45. D. E. Thomas de Aq. Sent. I. dist. 45. art. 3. Sum. I. qu. 19. art. 1. 2. 3. 10. qu. 82. art. 1. Eiusd. Sent. II. dist. 25. qu. 1. art. 1.

möge welcher er nicht aus Zwang und Nothwendigkeit, sondern frey alles thue was er wolle; ein Beweis, daß auch er wenigstens bisweilen deterministische Begriffe von der Freyheit hegte.*)

Die Stimme der ruhigen Vernunft entschied gewiß jederzeit für eine deterministische Denkart. Allein da das dunkle Gefühl unsrer freyen Willkühr, gewöhnlich entgegen strebt und Mißverständnisse in den Begriffen der Moralität eine Neigung für den Indeterminismus erregen; so war es jederzeit schwer die erstere aufrecht zu erhalten, zumahl in einem Zeitalter, wo die Principien nicht rein aufgefunden waren, auf welche der Verstand sich stützt, wenn er diese Gefühle bekämpfen, diese Mißverständnisse aufklären will. Lange Zeit hatte man hierüber keine eigentliche Entscheidung gegeben, und nur jetzt, als man anfing methodischer zu Werke zu gehen, wurde die Veranlassung zur genauern Betrachtung dieses Gegenstandes gegeben. Thomas konnte indessen diese Vorstellungsart von seinem Lehrer **Albrecht dem Großen** nicht entlehnt haben, indem derselbe mehr für den Indeterminismus entschied, und alle Mühe anwendete, um diesen auch der Vernunft annehmlich zu machen. Aller Wille des Weisen, sagte er, gehet aus einer vernünftigen Ursache hervor — oder jedes vernünftigwollende Wesen ist ein vernünftiges Wesen —

Allein

*) Augustinus de Ciu. Dei XXII. c. vlt. Petrus Lomb. Sent. II. dist. 25. C. D.

Allein darum hatte der Wille selbst bey ihm noch keine Gründe für seine Bestimmungen. Er selbst der Wille aber, ist ein Grund, in ihm liegt der Grund des (gleichgültig) freyen Wollens, ohne daß die einzelnen Acte desselben ihre bestimmenden Gründe hätten. Der göttliche Wille ist demnach vernünftig, weil er jederzeit eine vernünftige Ursache ist, nicht weil er in der Vernunft gegründet ist.*)

Gewöhnlich fand man bey der Thomistischen Vorstellungsart darinne einen Anstoß, daß der Wille durch den Verstand, also durch etwas das außer dem Willen liege, zu seinen Handlungen bestimmt werden sollte, und bedachte nicht, daß Wille und Verstand keine abgesonderten Kräfte eines geistigen Wesens sind, sondern nur verschiedene Betrachtungsarten, durch welche der endliche Verstand sich die Wirksamkeit einer geistigen Substanz deutlich zu machen gedenkt. Dieser Anstoß mußte nun vorzüglich heftig auf den subtilen Lehrer wirken, der als strenger Formalist,

*) Albertus M. Sent. dist. 45. art. 7. 1. Omnis voluntas sapientis ex rationabili caussa praecedit. — Cum igitur Deus summe sapiens sit et sapienter agens, videtur quod suae voluntatis sit causa rationabilis. — Solutione dicendum, quod nec in praescientia nec extra praescientiam voluntas Dei habet caussam aliquam, sed tamen potest habere rationem. Ergo dicendum: quod voluntas Dei semper est caussa rationabilis, sed numquam est ex causa rationabili.

malist, an eine abgesonderte Betrachtungsart gewöhnt war, und so Verstand und Willen, gleichsam als vor sich wirkende Kräfte zu behandeln pflegte, ob er sie gleich von dem einfachen Wesen Gottes nicht getrennt wissen wollte. Die eine beziehe sich, sagte er, auf alles Erkennbare, die andre auf alles zu Wollende. Wille sey überhaupt frey, wenn er sich auf entgegengesetzte Handlungen erstrecken könne. Dieß wäre jedoch nicht also zu verstehen, als ob er zugleich ein Object müsse wollen und nicht wollen können, sondern es sey genug, wenn es eins nach dem andern wollen könne. Es wäre indessen dieß nur Folge der Einschränkung in successiv handelnden Wesen, und also müsse in Gott ein Wille anderer Art seyn, der als uneingeschränkt, frey wäre. Auf diese Weise erstrecke sich der göttliche Wille durch eine einzige Willenshandlung, auf alles was gewollt werden könne, und könnte an sich Alles wollen. Allein er wolle nur das Eine vor dem Andern, und stimme in seiner Auswahl jederzeit mit dem Verstande überein. Nur auf sein Wesen beziehe er sich nothwendig, auf jegliches andre aber zufällig, so daß es ihm auch möglich wäre, das Gegentheil zu wollen. Indem nun der Wille den einen Theil erwähle, mache er diesen gewiß, und der Verstand, welcher einsähe daß dieser Wille unveränderlich und unwiedertreiblich sey, erkenne hieraus alle zukünftige Folgen. Gott will also weder in der Zeit, sonst würde er sich verändern, noch will er bestimmt durch den zu wollenden Gegenstand; denn dieser bekommt erst sein Daseyn durch Gottes Willen. Zu

 dieser

dieser Willenshandlung liegen die Gründe der Bestimmung des Einen vor dem Andern von Ewigkeit her in Gott, was aber der Bestimmungsgrund im Willen selbst sey, darüber läßt sich, als über ein erstes Princip nicht fragen.*)

Man siehet deutlich was **Scotus** mit dieser Theorie eigentlich behaupten wollte, und wie er durch seine übertriebene Verfeinerung, sich in seinen Ideen verwirrte, daher sein ganzer Vortrag dunkel, verwickelt und oft ganz unverständlich wird. Er wollte daß der Wille weder durch ein Object außer Gott — durch den Gegenstand — noch durch etwas außer dem Willen — durch den Verstand — bestimmt werden sollte, weil ihm dieß alles der Freyheit zu widerstreiten schien. Dennoch mußte Verstand und Wille in Gott übereinstimmen, wenn nicht die auffallendste Disharmonie in dem allervollkommensten Geiste gefunden werden sollte. Hierzu wären Gesetze des Willens nöthig gewesen, die mit den Gesetzen des Verstandes zusammenstimmten. Allein dieses wollte man nicht, weil man hierdurch nothwendig in einen strengen Determinismus übergegangen wäre. Scotus glaubte sich also zu retten, wenn er in die Arme des heil. Augustinus flöhe und nicht nach den Bestimmungsgründen in Gott fragen wollte. Was that er nun hier? Er setzte den Grund in das Wesen Gottes selbst,

*) Duns Scotus Sent. I. dist. 2. qu. 2. §. 22. Dist. 8. qu. 5. §. 23. 24. Dist. 39. qu. 1. §. 15. 16. 21. sqq. Dist. 45. qu. 1. §. 2.

selbst, und so wurde der spitzfindige Mann, indem er den Indeterminismus retten wollte, seinem eigenen Willen und seiner Absicht zuwider, zu einem strengen Fatalismus hingerissen. *)

Viele scharfsinnige Metaphysiker vor und nach seiner Zeit, haben sich freylich ähnlicher Fehler schuldig gemacht, und mehrere der Neuern, die sich vielleicht weit über unsern Duns erheben, sind nicht frey davon. Besonders aber ist es denjenigen immer schwer geworden, sich vor einem ganz gleichen Anstoß zu bewahren, die eine gleichgültige Freyheit in Gott beweisen wollten. Occam selbst, der nun keineswegs die formalistische Absonderung zwischen Verstand und Willen billigte, konnte zu einer ähnlichen Folge hingezogen werden, indem er seinem System gemäß, Wesen, Verstand und Willen gänzlich für Eins, und die verschiedenen Ausdrücke für synonym erklärte. Denn ob er gleich den Willen Gottes, als die unmittelbare Ursache der Dinge betrachtete; so sollte er doch nicht mehr als Gottes Wesen selbst diese Ursache seyn,

 und

*) Duns Sc. Sent. I. dist. 8. qu. 5. §. 24. Et ideo huius, quare voluntas voluit hoc, nulla est causa *nisi quia voluntas est voluntas;* sicut huius, quare calor est calefactiuus, nulla est causa nisi quia calor est calor, quia nulla est prior causa. Scotus setzt hier den Bestimmungsgrund in das Wesen Gottes, und Gott will also alles wesentlich, also nothwendig. Hierdurch begünstiget er also den Fatalismus, ob er gleich den Indeterminismus in Schutz nehmen will.

und so wurde auf diese Weise das Wollen Gottes eine natürliche Folge seines nothwendigen Wesens*) Bey dem allen würden nachgiebigere Philosophen als unsre Scholastiker, sich bald vereinbart haben, da auch im Thomistischen System, Wille und Verstand nicht als abgesonderte Wesen betrachtet wurden, und selbst Scotus und seine Schule nicht mit Grunde abläugnen konnten, daß doch nach Thomistischer Vorstellungsart, Gott an sich frey bleiben müsse, wäre auch der Wille, als durch den Verstand regiert, von diesem abhängig gemacht. Durand, der ohnstreitig am tiefsten in diese Lehre hineinblickte, setzte auch die Freyheit Gottes gänzlich in die Möglichkeit das Gegentheil, vermöge seiner Kraft, thun zu können, unterdessen er sich, seinem Verstande gemäß, zu der Ausführung des Einen vor dem Andern entschließe, und Leibnitz scheint bey ihm selbst geschöpft zu haben. In der Scholastik aber kam es selten zur Ausgleichung und ging nie ohne Weitläuftigkeit ab, und Capreolus hatte daher der unnützen Arbeit viel, um seine Ordensbrüder vor den Angriffen der Franciscaner zu schützen. Er widerlegte übrigens den Scotus ganz nach deterministischen Grundsätzen, indem er sich vorzüglich auf den Zweck als das allgemeine Object des Willens bezog. Dieser Zweck aber als solcher, wirkt nur metaphorisch, nicht eigentlich, wenn nicht ein bestimmtes Object hinzukommt. Ein solches aber kann nicht Wollen und Nichtwollen hervorbringen, und daher

*) Occami Sent. I. dist. 45. qu. 1.

her gilt der Einwurf nicht, daß, da jeder Gegenstand von einer guten und einer bösen Seite betrachtet werden könne, dem Willen frey stehe, dieser oder jener Ansicht zu folgen. Denn bestimmten gleiche Gründe gleich stark; so müßte Wollen und Nichtwollen zugleich erfolgen, was doch unmöglich wäre. Bestimme aber einer der Gründe mehr als der andre; so müßte der Wille sich zu demjenigen neigen, den der Verstand als den besten erkenne. Der Verstand halte eigentlich dem Willen nur das Gute vor, und reiche ihm so zu sagen die Materie zu einer beliebigen Auswahl dar.*)

Wirklich mochte dieß auch der reine Sinn des Thomas seyn, und hätten sich die Thomisten durch die indeterministischen Ansichten, die freylich von der Phantasie nur zu oft begünstiget wurden, und selbst in spätern Zeiten unter Philosophen Verwickelungen veranlaßten, die nicht gewohnt waren ihre Meinungen im Dunkeln vorzutragen, nicht irre führen lassen, sondern vielmehr gesucht ihr System aus allgemeinen Sätzen zu erweisen; so würden sie allen Einreden der Franciscaner und Jesuiten Trotz gebothen haben, und Leibnitzens Lehrbegriff würde einige Jahrhunderte früher aufgestanden seyn. Allein nicht jeder vermochte den Ideengang des englischen Vaters im Ganzen zu über-

*) Durandi Sent. I. dist. 43. 44. qu. 4. §. 7. Capreolus Sent. I. dist. 45. qu. 1. art. 2. Sent. II. dist. 25. qu. 1. ad secundum.

überschauen, und von seinen ersten Gründen aus, die er selbst nur dunkel geahndet haben mochte, herzuleiten. Man verflocht sich daher oft selbst, und die ganze Lehre von der Freyheit Gottes kam in höchster Verwirrung in die neue Schule, die sie herzlich gern umging, um allen Anstoß zu vermeiden, und wo selbst Scherbler, der doch diese Materie noch am ausführlichsten behandelte, nicht bis auf den Grund hindurch zu dringen suchte. Man wußte sich daher wegen der Vereinigung der göttlichen Nothwendigkeit mit seiner Freyheit nicht herauszuhelfen, und selbst Cajetan schwankte hin und her, und wollte die Freyheit nur als eine Beziehung auf äußere Gegenstände betrachtet wissen; ja einige waren sogar dem Aureolus gefolgt, und meinten daß man Gott die Freyheit nur metaphorisch, durch äußere Benennung beylegen könne.*)

Anstatt den Grund der Freyheitslehre genau aufzusuchen, hatte man dagegen eine Menge Eintheilungen des göttlichen Wesens aufgebracht, und sich über die Frage von der Einheit der göttlichen Willenshandlung, von der Unterscheidung zwischen einem veränderten Willen und dem Wollen der Veränderung, und ähnlicher spitzfindiger Untersuchungen oft genug ent-

*) Suarez Metaph. disp. 30. Sec. 16. §. 46. Cajetani Sum. I. qu. 19. art. 2. 3. Aureolus Sent. I. dist. 40. art. 1. Scheibleri Metaph. II, 3. §. 499. sqq.

entzweyet, welche Streitigkeiten wir hier zur Vermeidung aller Weitschweifigkeit übergehen zu müssen glauben.*)

*) Dergleichen Eintheilungen sind: voluntas signi et beneplaciti, antecedens et consequens und mehrere. Daß man übrigens aus dem höchst vollkommensten Verstande und dem besten Willen alle übrige moralische Vollkommenheiten Gottes abzuleiten suchte, will ich hier bloß bemerken, da die Art und Weise dieser Ableitungen und die verschiedenen Abweichungen unter den Scholastikern mich in ein zu weites Feld führen würden.

Achter Abschnitt.

Von der Einheit Gottes.

Gottes Einheit war ein so vorzüglicher und wesentlicher Satz des Christenthums, daß sich die Kirchenväter von demselben mehr aus den heil. Schriften überzeugt hielten, als daß sie noch besondere Beweise in der Vernunft aufgesucht haben sollten. Selbst Augustin hatte hier den Scholastikern nicht vorgearbeitet, indem er sich mehr Mühe gegeben hatte die Dreyheit eines einigen Gottes der Vernunft, es gehe nun wie es gehe, annehmlich zu machen, als die Einheit des unendlichen Wesens aus philosophischen Gründen zu erhärten. *) In dieser Methode waren ihm viele der ältern Lehrer und selbst Peter der Lombarde gefolgt, ob schon Damascen einen Vernunftbeweis versucht hatte, da er sich zu zeigen bemühte, daß, gäbe es mehrere Götter, unter ihnen Unterschiede in ihren Vollkommenheiten angenommen werden müßten, weshalb sie also nur unvollkommene Wesen, und keine Götter seyn könnten. Schon damahls stellte man den

*) Augustini Opp. T. V. p. 661. 663. Sermo 215. Hier wird die Einheit Gottes ganz aus theologischen Gründen erwiesen.

den Satz auf, daß, wenn diese Götter nicht verschieden, sondern durchgängig gleich wären, sie alle nur Einer seyn würden. Zwischen mehrern Regierern der Welt würde auch Uneinigkeit und ein getheiltes Reich entstehen und auf diese Weise suchte Damascen das Unnatürliche der Vielgötterey auch für den gemeinen Verstand einleuchtend zu machen.*)

Mit diesen Gründen mochte man sich wohl in den ersten Zeiten genügen, wenn man über den Glauben hinausgehen wollte, weil die Vernunft überhaupt bey der Einheit Gottes weit weniger Anstoß, als bey der Dreyheit finden mußte. Allein weil Rabbi Moses die Meinung äußerte, daß der Mensch, nicht durch die Vernunft gezwungen, sondern bloß dem Gesetz zufolge die Einheit Gottes annehmen müsse; so fing man, als der Verstand immer mehr Feld zu gewinnen trachtete, auch hier an einige neue Wege zu versuchen, um zur Demonstration dieser wichtigen Wahrheit zu gelangen.**) Vorzüglich kam

*) Damascenus de orthodoxa fide I, 5.

**) Anselmus und Hildebert entlehnen ihre Beweise, daß mehrere allervollkommenste Wesen nicht möglich wären, von dem Damascen, und Abälard, der eine populäre Methode liebte, zog vorzüglich den letzten Beweis des Damascen hervor, indem er zu zeigen suchte, daß die Zusammenstimmung des Weltalls nur Einen Beherrscher fordere. Anselmi Monol. c. 53. De fide Trinit. c. 4. Hildeberti tractatus theol. c. 3. Abälardi introd. ad Theol. III, 2.

kam Richard von St. Victor auf den scharfsinnigen Gedanken, der freylich nichts mehr als eine neue Anwendung des Damascenischen Beweises war, daß mehrere Allmächtige einander einschränken, folglich keine Götter seyn würden. Allein da er auch zu erweisen suchte, wie Gottes Wesen einem andern Dinge nicht mitgetheilt werden könne; so gab er dem heil. Thomas, als besserm Metaphysiker Gelegenheit, diesen Gedanken in einer hellern Ansicht aufzustellen. Dasjenige, sagte Thomas, wodurch etwas ein einzelnes Ding ist, kann mehreren nicht gemein oder mittheilbar seyn. Dasjenige wodurch Sokrates Mensch ist, das kann mehreren zukommen; dasjenige aber wodurch er gerade dieser und kein andrer Mensch ist, das kann nur ihm allein mitgetheilt seyn. Wäre er durch das letztere auch Mensch überhaupt: so könnte es so wenig mehrere Menschen geben, als dieser einzelne Sokrates mehrmahls da seyn kann. Gott aber ist Gott vermöge seiner Natur; in ihm ist keine Bestimmung die nicht zu seinem Wesen gehörte; in ihm ist nichts zufällig, und daher müssen mehrere Götter unmöglich seyn.*)

Der heil. Thomas konnte indessen mit dieser Darstellung, bey der sich freylich manche Schwierigkeit fand, und die, so wie der Beweis des Damascen, auf

*) Thomae Aq. Summa I. qu. 11. art. 3. §. 1. Jede der Bestimmungen, wollte Thomas sagen, die in ihm liegen kann, gehört zum Geschlechtsbegriffe Gottes.

auf dem Satze des nicht zu Unterscheidenden beruhete, der damahls noch nicht als ein ontologisches Principium aufgestellet war keine allgemeine Ueberzeugung hervorbringen und Wilhelm von Warro meinte daher, daß die Einheit Gottes nicht erweislich sey. Dieß hatte indessen doch keinen Einfluß auf seinen Schüler den feinen Scotus gehabt, der sieben Beweise für die Einheit Gottes aufstellte, die er aus der Betrachtung einiger göttlichen Vollkommenheiten in ihrer Unendlichkeit, und der bey Voraussetzung mehrerer Götter entstehenden Inconsequenzen, herzuleiten suchte, von denen einige gegen seinen Lehrer gerichtet waren. Verschiedene dieser Beweise sind auch eigne Darstellungen der von Richard von St. Victor aufgestellten Gründe und einer Demonstration die auch Hervey gebrauchte, welche auf folgendem Argumente beruht: Wären mehrere Götter möglich, so könnte kein Grund zu einer bestimmten Anzahl von Göttern gefunden werden, und so würde eine unendliche Anzahl von Göttern wirklich seyn. Hierin lag allerdings ein grober Widerspruch, den Scotus in sofern besser aufdeckte, als er vorzüglich darthat, daß, weil in Gott Möglichkeit und Wirklichkeit Eins sey, bey der Möglichkeit unendlich vieler Götter, auch die Wirklichkeit einer unbestimmten Anzahl derselben angenommen werden müsse.*) Einer seiner vorzüglichen Gedanken war noch dieser: daß, wäre mehr als ein unendlicher Verstand;

*) Hier mußte Scotus den Beweis des Anselmus für das Daseyn Gottes annehmen.

stand; so könnte keiner alles auf das allervollkommenste erkennen, weil er den andern Gott, und das Daseyn desselben, nicht aus sich selbst begreifen könne. Sollte er denselben aber aus der Natur dieses andern Gottes erkennen; so wäre der Actus des Erkennens eine von etwas außer ihm abhängige Handlung, die einem nothwendigen Verstande freylich widerspricht.*) Die

*) Guilelm. de Warro Sent. I. dist. 2. qu. 1. Herveus Sent. I. dist. 2. qu. 1. Duns Sc. Sent. I. dist. 2. qu. 3. Der Beweis des Durand beruhet auch auf jenen des Scotus und Hervey. Uebrigens gründet er sich in dem Beweise, daß mehrere Arten von Göttern nicht vorhanden seyn könnten, auf den Aristotelischen Satz, daß, da immer eine Gattung die andre an Vollkommenheit übertreffe, eine oberste Gattung zugelassen werden müsse, zu welcher alle Gottheiten gehören würden. Ein andrer Gedanke von ihm verdient hier noch bemerkt zu werden: Jegliche Natur, die nicht allein durch ein anderes vermehrt werden kann, sondern wirklich vermehrt ist, ist der Art nach nicht Eine. Die göttliche Natur aber kann nicht vermehrbar seyn durch ein anderes, da sie keine Ursache haben kann. Wäre sie also vermehrt da; so wäre sie es aus sich selbst, und wäre nicht der Art nach Eine, also nicht eine Art von Gott. Es wären also verschiedenartige Götter. Allerdings liegt hierin ein grober Widerspruch, da es auch nicht in dem Begriffe von Gott als der Art liegen kann, daß es mehrere Götter gebe. Allein der Obersatz ist großen Schwierigkeiten ausgesetzt. Durandus Sent. I. dist. 2. qu. 1. art. 5—8.

Die Schule der Scotisten war daher über die Wahrheit des Satzes mit den Thomisten einverstanden und ein Glied der erstern Franciscus Mayronis stellte sogar den Beweis des Thomas, wiewohl mit einigen Abänderungen nicht ohne Tiefsinn auf. Es blieb also unter den realistischen Secten darüber Einigkeit, daß Gottes Einheit durch Vernunft erwiesen, oder wenigstens doch erweislich sey.*) Allein wo diese noch zusammenstimmten, da wußte Occam schon Zweifel aufzutreiben, die die Ruhe der Gegner stöhren konnten, und da er das Daseyn Gottes schon überhaupt nicht für erwiesen hielt, wie hätte er über das Daseyn eines einzigen, unendlichen Wesens, nach bloßer Vernunft entscheiden können? Er sagte daher dreist heraus, dieß lasse sich auf philosophische Weise nicht darthun, obgleich die Gründe zu einiger Wahrscheinlichkeit ausreichten, und suchte die Beweise des Scotus zu widerlegen, indem er sogar nicht einmahl zugestehen wollte, daß das vollkommenste Wesen alles übrige Mögliche, an Vollkommenheit übersteigen müsse. Auch sey es nicht ungereimt, daß mehrere erste wirkende Ursachen in vollkommner Eintracht zusammenstimmen könnten, wenn jede das Beste wolle; es könnte ja wohl gar mehr als eine Welt vorhanden seyn, von denen jede ihren besondern Schöpfer hätte.**) Hier war Occam offenbar in seinen Behaup-

*) Franciscus de Mayronis Sent. I. dist. 2. qu. 4.

**) Occami Sent. I. dist. 2. qu. 10. Eiusd. Quodl. I. qu. 1. Eiusd. Centilog. Theol. concl. 2.

hauptungen zu kühn, und verstieß gegen alle Grundbegriffe, daher auch die Gegner nicht so sehr auf seine Einwürfe zu achten schienen, wiewohl es ohne kleine Zänkereyen nicht abgegangen seyn mag. Peter d'Ailly ließ es doch dabey noch bewenden, daß Gottes Einheit nur noch nicht erwiesen sey, ob sie gleich nach gesunder Vernunft angenommen werden müsse, sobald man das Daseyn Gottes zugestehe. Sein Einwurf gegen den so mannichfaltig aufgestellten Beweis des Scotus und Hervey war indessen immer wichtig genug, wenn er sagte, es sey noch nicht bewiesen, daß eine der Vervielfältigung fähige Gattung, sich nicht auf eine bestimmte Anzahl von Einzelwesen beschränke, sondern eine unendliche Zahl derselben zulasse.*)

Allgemein bewiesen hatten dieß freylich die Scotisten nicht und konnten es nicht beweisen; allein sie waren auch damit zufrieden, wenn man ihnen nur zugestand, daß eine nicht aus dem Wesen hervorgehende Beschaffenheit in mehreren Göttern wirklich seyn müsse, weil schon dieß der Nothwendigkeit eines Gottes entgegenstand. Alles mußte ja was in Gott ist, aus dem Wesen eines Gottes begreiflich seyn, aus diesem aber folgte keine Zahl. Ließen sich also mehrere Götter denken; so ließen sich auch unendlich viele denken, und weil in ihrer Möglichkeit die Wirklichkeit mit gedacht werden mußte: so mußte das Daseyn einer unbestimmten Anzahl von Göt-

*) Petrus de Alliaco Sent. I. qu. 3. art. 2. 3.

Göttern gedacht werden, wenn man die Vielheit derselben als möglich dachte.

Wem indessen die Einwürfe des Occam und Peter d'Ailly wichtig schienen, der suchte sich damit zu beruhigen, daß die Menge der Gründe, sollte auch jeder für sich zur strengen Evidenz nicht ausreichen, doch in Verbindung, der Vernunft die Entscheidung für die Wahrheit des so wichtigen Satzes abdringen müßten.*) Und so erhielten sich jene Beweise immer in Ansehn, zumahl auch mehrere der spätern Scholastiker, bald diesen bald jenen zu ergänzen und einleuchtender zu machen suchten. Am mehresten schien der Beweis des Johann von Damascus sein Ansehn zu behaupten, der auch sogar durch Descartes und Clauberg unter gewissen Modificationen in der Cartesianischen Philosophie aufgenommen wurde. Im Leibnitz-Wolfischen Systeme, wo man nun den Satz des zureichenden Grundes zu Hülfe rufen konnte, wagte man zwar den Schluß von der Einheit der Welt, auf die Einheit ihres unendlichen Urhebers, als eines Wesens das den zureichenden Grund derselben schon allein in sich enthielt, und ich möchte nicht sagen, daß hier Damascen mit seiner Einheit eines Weltregierers, einen Wink gegeben hätte. Allein man würde auch mit diesem Beweise einen Occam schwerlich überzeugt haben, da man immer nicht mehr erwies, als daß die Vernunft uns nicht nöthige mehr als einen Gott zu glauben. Wolf zog indessen den

*) Suarez Metaph. Disp. XXIX. Sec. 3. §. 31.

den eigentlichen Beweis des Damascen aus dem heil. Thomas hervor, und er wurde in seiner Schule, da sich Reusch, Canz, Baumgarten für ihn erklärten, der herrschende, zumahl da man durch den Satz des Nichtzuunterscheidenden, die Lücke ausfüllen konnte, die sich in den scholastischen Darstellungen fand, welche die Unmöglichkeit einer bloß numerischen Verschiedenheit, selten einleuchtend zu machen wußten.*)

*) Des Cartes Meditationes V, 3. Epist. I, 117. Clauberg Exercit. 20. §. 5. 6. Leibnitii Opp. I. p. 127. Theod. §. 7. Opp. II. p. 25. Princip. §. 39. Wolfii Theol. nat. I. §. 1106. sq. II. §. 406. 408. Reuschii Metaph. §. 861. Canzii Theol. nat. §. 114. 115. Eiusd. Medit. §. 527. sqq. Baumgarten Metaph. §. 680. Die weitläuftigen Untersuchungen über die Frage, ob Aristoteles einen oder mehrere Götter angenommen habe, glaube ich als hierher eigentlich nicht gehörend, übergehen zu müssen.

Neunter Abschnitt.

Von der Schöpfung und Erhaltung der Welt.

Keiner der heidnischen Philosophen hatte eine Schöpfung aus Nichts gelehrt, indem sie entweder allgemeine Materialisten waren, oder die Gottheit als die Weltseele dachten, welche der gleich ewigen Materie, Form und Leben gebe. Der Gedanke einer eigentlichen Schöpfung war also, da selbst die Mosaische Tradition einen Grundstoff vorauszusetzen schien, eine eigenthümliche Lehre des Christenthums. Der heil. **Augustin** betrachtete daher diese Vorstellungsart auf mannichfaltige Weise, wenn auch nicht immer nach philosophischen Gründen, und arbeitete der Lehre der Alexandriner entgegen, bey denen der unendliche Gott, als das in die Welt wirkende Wesen, mit dem Endlichen gleichsam zusammen floß. Er lehrte ausdrücklich, daß die Welt nicht aus Gott, als aus seiner Natur hervorgehe, und mit ihm eine Substanz oder überhaupt Eins ausmache, sondern, daß das Weltall durch seine unendliche Kraft hervorgebracht sey, weil derjenige nicht allmächtig seyn würde, der zu einem Werke, das er hervorbringen wolle, eines Grund-

stoffes bedürfe.*) Das Anstößige in der Lehre von einer Materie, die ein Ding ohne alle Qualitäten, ein bloßes Nichts, höchstens der leere Begriff einer Möglichkeit war, und doch etwas wirkliches seyn sollte, mochte er fühlen, so wie der Gedanke des **Plotin** von einer Materie, als einer Finsterniß, die den Grund eines Uebels enthalte, dem scharfsehenden Manne kein Genüge that. Jedes Seyn, sagte er, auch das des geringsten Dinges, ist etwas Gutes, also von Gott — ein Schluß den die **Alexandriner** selbst gestatteten. — Was daher Form hat oder haben kann, muß der Wirklichkeit oder der Möglichkeit nach, von Gott seyn. Er kann daher die Welt aus etwas Existirendem, als einem Guten, nicht geschaffen haben, folglich bleibt nur eine Schöpfung aus Nichts.**)

Diese Augustinische Betrachtungsart wurde nun die herrschende, und **Anselmus** arbeitete vorzüglich dahin, um die Unmöglichkeit eines Entstehens aus einer Materie philosophisch darzustellen und den Gedanken wegzuräumen, als ob eine Schöpfung aus Nichts, ein Entstehen ohne Ursache wäre, da es hingegen nichts mehr sage, als daß Dinge, die vorher nichts als Begriffe in Gott waren, zu ihrer Wirklichkeit

*) Augustini Opp. III. P. 1. p. 71. 78. sqq. 135. sqq. 180. sqq. T. I. p. 159. T. VIII. p. 71. 353. T. XI. p. 932.

**) Plotini Enneades I, lib. 8. c. 3. 8. Augustini Op. I. p. 566. De vera rel. c. 18.

keit gelangten. Hin und wieder beschäftigten sich auch mehrere mit der Ausbildung dieser Gedanken, und **Peter der Lombarde** setzte den Unterschied zwischen einer Schöpfung und einer bloßen Bildung, ziemlich deutlich aus einander und schloß alle innere Veränderung Gottes, von einer solchen Wirkung aus.*)

Man war also der Alexandrinischen Meinung des **Scotus Erigena** nicht gefolgt, bey welcher zwar auch eine Schöpfung aus Nichts, der heil. Schrift zufolge angenommen wurde, der aber doch dem Gedanken Nahrung gab, als ob die göttlichen Ideen, als Anfangsgründe der Entstehung endlicher Wesen, gleichsam in dieselben übergingen, und ihnen ihre Subsistenz mittheilten, so daß also die Geschöpfe, ob sie gleich nicht Theile Gottes wären, doch gewissermaßen ein Wesen mit Gott ausmachten, und in ihm ihr Bestehen hätten.**)

Hätten auch wirklich bey mehrern frühern Scholastikern, die Neuplatonischen Gedanken von der Subsistenz der Dinge in Gott und der Erschaffung vermittelst des Ueberganges der Ideen, Eingang gefunden; so mußten sie durch die Bekanntschaft mit der peripatetischen Philosophie dahin sinken, so bald nur

 diese

*) Anselmi Monol. c. 7. 8. 9. Prosol. c. 22. ist Anselmus jedoch im Ausbruche seiner frommen Gefühle, vom Neoplatonismus nicht sehr weit entfernt. Petrus Lomb. Sent. II. dist. 1. A. B.

**) Scotus Erigena de diuis. nat. III. §. 4. 5. Lib. II. §. 1. 36. III. §. 18.

diese bey angesehenen Lehrern Ueberzeugung fand, indem im Systeme des Stagiriten, Substanzen nothwendig angenommen werden mußten, und Ideen, als außerhalb dem göttlichen Verstande bestehende allgemeine Wesen, verworfen und bestritten wurden. Albrecht der Große verließ daher die Platonische Ideenlehre, und selbst Bonaventura, so sehr er auch den Mysticismus liebte, erklärte sich doch bestimmt gegen jene Denkart, die in der Folge, so verschieden man auch über die Ideen dachte, kein Ansehn erlangen konnte. Hierzu mochte es nicht wenig beytragen, wenn Thomas von Aquino und mehrere berühmte Scholastiker, die Ideen Gottes aus der Betrachtung seiner selbst ableiteten, und nicht als etwas aus Gott herausgehendes ansahen.*)

Man wollte aber auch die Aristotelischen Principien zu Beweisen für die Schöpfung aus Nichts anwenden, und der englische Vater machte einen Versuch damit. Ein Seyn außer Gott, als dem vollkommensten Wesen, sey kein wesentliches Seyn, also ein Mitgetheiltes, welches nur von Gott, als dem wesentlichen, abgeleitet werden könnte. Die Schöpfung wäre ein Hervorgehen des ganzen Seyns, aus dem Nichtdinge oder dem Nichts. Wirke nun Gott auf etwas schon vorhandenes; so wäre das vorhandene nicht aus Gott, aus dem doch alles Seyn,

*) Alberti M. Sent. II. dist. 1 art. 5. Bonaventura Sent. II. dist. 1. b. qu. 1. §. 7.

Seyn, als aus der allgemeinen Ursache abgeleitet werden müsse. *)

Thomas glaubte also die Schöpfung aus Nichts erweisen zu können, worin ihm schon Alexander von Hales gewissermaßen vorgegangen war, und Hervey, Heinrich von Gent, Thomas von Strasburg, selbst Scotus und mehrere folgten ihm unter mannichfaltiger Darstellung des Gegenstandes. Hierdurch zeichneten sie sich vom Bonaventura aus, der wie einige seiner Vorgänger, mehr auf seinen Glauben, als auf die Gründe der Philosophie zu rechnen schien. **) Als aber die Nominalisten Zwei-

*) Thomae Aq. Summa I. qu. 44. art. 1. 2. Qu. 45. art. 1. 2.

**) Alexandri ab Ales Sum. II. qu. 44. 45. Hervei Quodlibeta II. qu. 1. Henrici Gendav. Quodl. VIII. qu. 6. Duns Scoti Sent. I. dist. 8. qu. 1. Thomae de Argent. Sent. II. dist. 1. qu. 1. Bonaventura Sent. II. dist. 1. qu. 1. §. 7. Heinrich von Gent sagte: Gott kann nicht aus bloßem Nichts (primo modo), sondern nur mit Voraussetzung des Wesens, also doch aus nichts Wirklichen (secundo modo) schaffen, Sum. II. qu. 23. 24. Hierüber finden sich weitschweifige Untersuchungen beym Scotus. Dieser meint nehmlich: die Schöpfung geschiehet aus Nichts, sowohl in Ansehung des Seyns der Existenz als des Seyns des Wesens, denn Beyde sind untrennbar; sie setzt nur ein intelligibles Seyn im Verstande und Willen voraus, wodurch sie Möglich wird. Sent. II. dist. 1. qu. 2. §. 7. Scotus setzt die Möglichkeit

Zweifel gegen die Beweise vom Daseyn Gottes erregten, wurde auch das Ansehn jener Demonstrationen wankend gemacht, und Gabriel Biel bestritt sogar die Möglichkeit eines solchen Beweises, in welcher Meinung ihm einer der spätern Scholastiker unter den Jesuiten, Gregor von Valenzia und mehrere beytraten.*) Indessen blieb doch die erstere Meinung in stetem Ansehn, und Suarez setzte den Widerspruch sehr klar aus einander, der in der Behauptung einer ewigen Materie, als eines unbestimmten Dinges liege, das sein Daseyn von sich und dasjenige was zum Seyn gehöre, die Art des Seyns oder Form, von einem andern haben sollte.**)

Im

keit in die bloße Denkbarkeit des Dinges, Heinrich hingegen fordert dazu noch die Allmacht, als die Bedingung zur Wirklichkeit. Beym Scotus ist noch die Untersuchung der Behauptung merkbar, daß die Creatur an sich, weder Seyn, noch Nichtseyn, noch beydes zugleich habe.

*) Gabriel Biel Sent. II. dist. 1. qu. 2. art. 2. Viel früher als er soll schon der Scotist Bassolis eine ähnliche Meinung gehegt haben. Gregorius de Valentia Sent. II. dist. 1 qu. 2.

**) Suarez Metaph. disp. 20. Sec. 1. §. 17. 20. Kürzlich will ich hier noch der unter den Scholastikern oft angestellten Untersuchung gedenken, ob Aristoteles eine Schöpfung aus Nichts, oder die bloße Bildung einer Materie angenommen habe. Er sagte nehmlich: Metaph. II, 4. Es sey das höchste Wesen die allgemeine Ursache aller Dinge, von welcher

Im Systeme der Alexandriner, wo die Welt als ein Ausfluß des göttlichen Wesens betrachtet wurde, mußte derselben eine Naturnothwendigkeit zukommen, die Absichten und Bestimmungsgründe ausschloß, daher auch **Plotin** das Universum aus einer unaufhaltsamen Wirksamkeit Gottes entspringen ließ.*) Da nun die christliche Religion viel reinere Begriffe von Gott und seiner Schöpfung aufstellte; so betrachteten auch die angesehensten der Kirchenväter, so sehr sie immer platonisiren mochten, das höchste Wesen jederzeit als einen nach Zwecken und vernünftigen Entschließungen handelnden Geist, und die Lehre, daß Gottes Güte

cher alles übrige seine Wahrheit habe. Hieraus zog sein großer Verehrer Thomas von Aquino Sum. I. qu. 44. art. 3. Contra Gentiles II. 15. Phys. VIII. Lectio 2. die Folge, daß Aristoteles die Schöpfung aus Nichts beweise, und er fand nicht nur beym Hervey, Thomas von Strasburg und mehrern seiner Schüler, sondern selbst beym Scotus Beyfall. (Sent. II. dist. I. qu. 3. Quodl. qu. 7.) Heinrich von Gent hingegen, (Quodl. VIII. qu. 9.) Marsilius von Inghen, (Sent. II. qu. 1. art. 2.) Gregor von Valenzia, (Sent. II. dist. I. qu. 1.) hielten es mit der Gegenmeinung, und stützten sich auf den Aristotelischen Satz: ex nihilo nihil fit. Am bescheidensten verfuhr hier Bonaventura, welcher nichts Bestimmtes zu entscheiden wagte (Sent. II. dist. 1. qu. 1. §. 7.).

*) Plotini Enneades III. lib. 2. c. 2.

Güte und Weisheit ihn zu seiner Schöpfung bestimmt habe, war vorzüglich durch Augustin zu den frühern Philosophen des Mittelalters gekommen, ob sie gleich mit seiner Lehre von der Bestimmung des göttlichen Willens, nicht so leicht zu vereinigen war. Peter der Lombarde hatte indessen den Augustinischen Satz in seinen Sentenzen aufgestellt, daß Gottes Güte der Grund der Schöpfung sey, indem er andre Wesen, so viel wie möglich seiner Seligkeit theilhaftig machen wolle. Daher wäre die Schöpfung kein Werk der Nothwendigkeit, sondern eines freyen Entschlusses.*)

Nun ließ sich aber auch der Stagirit über einen allgemeinen und höchsten Zweck füglich also erklären, daß ein solcher nicht nur mit seinem Systeme vereinbart werden konnte, sondern daß auch dieser Zweck in der Güte des höchstens Wesens seinen Grund fand. Es scheinen daher seine Verehrer die Scholastiker, hierüber ziemlich einstimmig gedacht zu haben, ob sie gleich in einzelnen Bestimmungen, bey ihren Untersuchungen über die Endzwecke überhaupt, und über einen allgemeinen insbesondere, von einander abwichen. Genug die Schöpfung wurde als eine Folge des göttlichen Willens, der, nach des Thomas Lehre, nur immer auf das Vollkommenste gerichtet war, angesehn, durch

*) Augustini Enchiridion c. 9. Tom. VI. p. 146. In Psalm. 135. Tom. V. p. 1129. Petrus Lomb. Sent. II. dist. 1. C. Ibid. I. dist. 45.

durch welche Handlung das höchste Wesen jedoch keinen Erwerb für sich suchen konnte.*)

So vortheilhaft aber diese Lehre von der Welt und deren Zufälligkeit immer seyn mochte; so führte sie doch nothwendig eine Schwierigkeit herbey, welche die Schulphilosophen mit aller ihrer Spitzfindigkeit, so wenig als unsre neuern Denker, genugthuend zu lösen vermochten: die Frage über die Ewigkeit der Welt. Die Alexandriner waren dabey ruhig geblieben, daß das Weltall, als die nothwendige Folge aus dem göttlichen Wesen, gleich seinem Grunde von Ewigkeit bestehen müsse, und obgleich Justin der Märtyrer sie durch seine Raisonnements auf das Anstößige in den Begriffen einer schon vergangenen unendlichen Zeit, aufmerksam gemacht haben sollte; so scheinen sie doch diesen Wink nicht gehörig geachtet zu haben, und noch Proklus, der sogar später als Augustin lebte, suchte diese Lehre mit mannichfaltigen Grün-

*) Aristoteles Metaph. XII, 10. Thomas Aq. Sum. I. qu. 44. art. 3. Contra gent. III, 17. 18. Scotus Sent. I. dist. 45. qu. 2. Dieser gehet schon bey seinem Beweis für das Daseyn Gottes vorzüglich darauf, daß das erste wirkende Wesen nach Zwecken handeln müsse. f. oben Abschnitt II. Diese Zwecke kann er jedoch seinem Systeme gemäß, nicht aus der Vernunft ableiten, weil diese den Willen nicht bestimmen soll. Gewöhnlich wird Sent. I. dist. 45. bey der Lehre von dem Willen Gottes, auch der Satz mit abgehandelt, daß Gott die andern Dinge außer sich wolle.

Gründen zu befestigen. Die Unveränderlichkeit Gottes war auch damahls der Hauptanstoß bey der Vorstellung eines Weltanfangs, den doch die dem Christen so heilige Mosaische Tradition zu lehren schien, und ein der Welt vorhergehendes Nichts konnte die menschliche Phantasie damahls so wenig als jetzt begreifen.*)

Indessen hatte doch der heil. Augustin darauf hingedeutet, daß Gott vor den Geschöpfen ohne Zeit, in beharrlicher Ewigkeit hergehend sey, ob der denkende Kopf gleich hier die Schwäche seiner Erkenntniß eingestehen mußte. Seine Abneigung von der Ewigkeit der Welt, mochte auch wohl auf die frühern Lehrer der Abendländer, so viel Eindruck als selbst die Mosaische Schöpfungsgeschichte machen, und im Allgemeinen blieb seine Lehre unter den Christen wohl die herrschende. Nur Scotus Erigena, dem die Alexandrinische Denkart oft näher am Herzen als die Rechtgläubigkeit lag, konnte bey seinem Systeme, einen Anfang der Welt nicht zugestehen, und nahm daher die Ewigkeit derselben im Neuplatonischen Sinne an. Er dehnte seine Lehre so weit aus, daß er behauptete, es sey Gott selbst nicht eher wirklich gewesen, ehe er alles geschaffen habe, und er und seine Handlung,

*) Iustinus Martyr Aristotelicorum dogm. euersio. §. 18. Quaestiones ad Graecos. qu. 2. 4. Append. §. 17. 18. Philoponus contra Proclum de mundi aeternitate.

lung, wären ein und eben dasselbe.*) Anselm hingegen, Peter der Lombarde, Wilhelm von Paris, Albrecht der Große und mehrere, blieben dem heil. Augustin getreu, und die Lehre von der Ewigkeit der Welt, kam nur durch Thomas von Aquino wieder empor.**)

Die Frage war häufig in Anregung gewesen, ob Gott die Welt ewig, oder doch früher habe schaffen können, und Albrecht der Gr. nebst mehrern angesehenen Lehrern, hatten sich damit auszuhelfen gesucht, daß zwischen einem endlichen Dinge und seiner Ewigkeit, ein Widerspruch liege. Gott könne daher von Ewigkeit eine Schöpfung bestimmen, ja selbst eine Welt von Ewigkeit, wie aber eine ewige Welt schaffen. Die Schöpfung wäre eine Mittheilung des Seyns nach dem Nichtseyn, und schließe daher einen Anfang in sich. Aehnliche Gründe überzeugten nicht nur den Bonaventura, sondern auch die mehresten der

*) Augustinus de ciu. Dei XIII. 15. §. 3. XI. 4. §. 6. XII. 15. Sermo 241. Scotus Erig. de diuis. nat. I. §. 74. Deus ergo non erat priusquam omnia faceret — Coaeternum igitur est Deo suum facere et coessentiale — Duone quaedam sunt Deus et suum facere, hoc est sua actio, an vnum simplex atque indiuiduum? Vnum esse video.

**) Anselmi Prosol. c. 20. sq. Petrus Lomb. II. dist. 2. D. E. Vor dem Entstehen der Geschöpfe verwirft der Letztere ebenfalls die Zeit.

der frühern Lehrer erklärten sich wider eine ewige und doch erschaffene Welt. Allein die Aristotelischen Lehrsätze von der unerzeugten Materie, von der ewigen Bewegung, der ihr vorhergehenden Ursache, brachten immer mehrere Bedenklichkeiten über den Weltanfang hervor, und Thomas von Aquino äußerte daher seine Meinung also, daß eine Ewigkeit der Welt, so wenig als ein Anfang derselben erwiesen werden könne, und daß nur der Glaube allein entscheiden müsse. Die Weltentstehung sey von Gottes Willen abhängig, und daher sey es nicht nothwendig, daß er die Welt von Ewigkeit schaffen müsse, ihr Anfang sey aber eben daher unerweislich, weil man den Beweis für die erste Entstehung, weder aus der Welt selbst, noch aus dem Willen Gottes ableiten könne, da unsre Vernunft unfähig sey die Gründe des letztern auszuspühren. Er suchte daher die Einwürfe gegen die Ewigkeit der Welt, so wie gegen den Anfang derselben mit scharfsinnigen Gründen zu entkräften, nur daß er sich über die mit einer anfangenden Schöpfung entstehende Veränderung in Gott, nicht einlassen wollte, und die unendliche Reihe vergangner Begebenheiten, bey einer ewigen Welt, nicht glücklich hinweg zu räumen vermochte. *)

Der Gedanke des Thomas von Aquino mußte leicht Beyfall finden, da die Versuche der besten

*) Albertus M. Sent. I. dist. 44. art. 1. II. dist. 1. art. 6. 10. Bonaventura Sent. II. dist. 1. qu. 2. §. 15. Eine ewige aus der Materie gemachte

sten Köpfe bald hie bald da mißgeglückt waren, und seine Meinung unter den Scholastikern, durch sein großes Ansehn leicht Uebergewicht erhielt. Aegidius der Römische, Hervey, Durand und sogar die Nominalisten Occam, Biel, Gregor ꝛc. erklärten sich für dieselbe. Demohngeachtet suchten Heinrich von Gent, Richard von Middleton, auch in der Folge Marsilius von Inghen die Beweise für die Unmöglichkeit einer anfangslosen Welt zu stützen, und erstere gaben dem Scotus zu einer Prüfung der entgegenstehenden Gründe Veranlassung, die ihm jedoch selbst nichts entscheiden ließ, ob er gleich zur Thomistischen Meinung am mehresten geneigt gewesen zu seyn scheint. Diese fand indessen am Capreolus, Ferrarius, Cajetan und andern neue Vertheidiger, und unter den spätern Metaphysikern, traten ihr auch Suarez, Scheibler, ja selbst Wolf noch bey, dem man die Gedanken des englischen Vaters zum größten Vorwurfe machte.*)

Die

machte Welt, fanden Bonaventura und mehrere Verehrer des Stagiriten eben nicht so anstößig. Thomae Aq. Summa 1. qu. 46. art. 1. 2.

*) Gewöhnlich wird die Frage über die Weltewigkeit Sent. II. dist. 1. 2. untersucht, doch tragen sie Hervey, de aeternitate mundi qu. 2. Heinrich von Gent, Quodl. I. qu. 7. Cajetan und Ferrarius bey ihrer Auslegung des Thomas vor. Suarez, Metaph. disp. 20. sec 6. §. 5. Scheibler, Metaph. II. c. 3. Unter den Gegengründen

sind

Die Scholastik dachte übrigens Gott im höchsten Grade unveränderlich, daher sie die Schöpfung als ein Werk ansahe, das ohne allen Wechsel der Thätigkeit in Gott vollbracht war. Ob nun schon die Mosaische Erzählung das höchste Wesen successiv handelnd vorstellte; so waren die Schulphilosophen doch viel zu sehr von demjenigen überzeugt, was die Gesetze der Vernunft und der Zusammenhang ihres Systems erforderten, als daß sie einem so groben Anthropomorphismus hätten Platz gönnen sollen. Sie suchten daher so viel wie möglich der Schöpfungsgeschichte eine Deutung zu geben, die sich mit ihrer Naturtheologie vereinbaren ließ, worin ihnen auch ihr Lehrer Augustin durch sein Beyspiel vorgeleuchtet hatte. Allein wie war es nun nach vollbrachter Schö-

sind die stärksten jederzeit diejenigen, die aus der Unmöglichkeit einer vergangenen und doch unendlichen Reihe von Begebenheiten hergenommen werden, welche vorzüglich Richard von Middleton gebrauchte. Des Scotus Neigung für die Thomistische Lehre, siehet man l. c. qu. 3. §. 16. In näheren Bestimmungen weichen jedoch die Vertheidiger derselben bisweilen ab. Mehrere Untersuchungen in der Schöpfungslehre, glaube ich der Weitschweifigkeit wegen, übergehen zu müssen; z. B. Ob Gott die Schöpferkraft einem endlichen Dinge ertheilen könne? Ob zu einer Schöpfung Instrumental-Ursachen nöthig wären? Ob die Schöpfung etwas von dem Geschöpfe (seinem Wesen) oder von dem Schöpfer verschiedenes sey u. a. m.

Schöpfung? wurde nicht eine Veränderung in Gott wirklich, indem er aufhörte neue Wesen aus dem Nichts hervorzurufen? Zum Glück hatte hier Augustin den Neuplatonischen Gedanken benutzt, daß Schöpfung und Erhaltung für Gott ein und ebendasselbe wäre, indem die fortdauernde Allmacht Gottes nicht nur für den Grund der Entstehung, sondern auch für die Ursache des Bestehens der endlichen Dinge erklärt wurde, so daß, wenn Gott den letztern seine Kraft entzöge, sie unausbleiblich in ihr voriges Nichts zurückfallen müßten. Diese Erklärung, die offenbar aus der Verlegenheit half, und am Johann von Damascus noch eine neue Stütze fand, mochte wohl in den frühern Zeiten des Mittelalters auf Treue und Glauben angenommen werden, indem man schwerlich berechtiget seyn dürfte, beym Anselmus eine Abweichung zu suchen, wenn dieser von einer besondern erhaltenden Kraft zu reden scheint. Er war wenigstens sonst nicht gewohnt seinen Augustin zu verlassen und unterschied daher beyde wahrscheinlich nur im Verstande.*)

Als

*) Augustinus de Genesi IV. §. 22. Opp. Tom. III. P. 1. p. 126. Ibid. IX. §. 27. p. 190. sqq. De ciu. Dei XII. c. 25. Opp. VII. p. 246. Io. Damascenus de orthod. fide I, 3. Anselmi Monol. c. 13. Necesse est vt sicut nihil factum est, nisi per *creatricem praesentem essentiam;* ita nihil vigeat, nisi per eiusdem *seruatricem praesentiam.*

Als aber durch das Aufleben des Aristotelischen Systems auch dieser Gegenstand mehr philosophisch betrachtet wurde; so suchte auch für ihn die Vernunft Beweise auf, mit welchen sie die Einwürfe abzuhalten wünschte, die in spitzfindigen Köpfen hier und da aufgestiegen waren. So machte Thomas von Aquino auch hier den Versuch seinen Aristoteles in der Theologie zu gebrauchen, indem er nach peripatetischen Principien, das Seyn der endlichen Dinge, für ein aus dem wesentlichen Seyn des Unendlichen abgeleitetes Seyn erklärte, das ohne die fortdauernde Wirksamkeit des unendlichen Seyns, als der Ursache, kein Bestehen haben könne. Gott sey der vollständige Grund des Seyns des Endlichen, nicht eines bloßen Entstehens desselben. Mit Aufhebung seiner Wirkung müßte daher der Erfolg wegfallen, und Gott erhalte also die endlichen Dinge directe, ohne daß diese Erhaltung ein neuer Act in Gott werde.*)

So

*) Thomae Aq. Summa I. qu. 8. art. 1. Qu. 104. art. 1. 2. Thomas unterscheidet directe und indirecte oder zufällige Erhaltung. Erstere wiefern das Bestehen eines Dinges in sich davon abhängt, letztere wiefern eine Ursache hinweggeräumt wird, die ein Ding zu vernichten vermag. In der Folge kam noch die Unterscheidung einer positiven und negativen Erhaltung hinzu, welche letztere auch von Gott ausgesagt werden muß, wiefern er das Daseyn der Welt nicht aufhebt. Ursache des bloßen Entstehens, wird ebenfalls genau von der des

So groß aber auch das Ansehn des heil. Augustin war, und so wichtig die Gründe des englischen Vaters auch seyn mochten; so wurde doch hierdurch keine allgemeine Ueberzeugung bewirkt, indem Heinrich von Gent auf einen Einfall gerieth, der spitzfindig genug ausgedacht war, um im scholastischen Zeitalter Aufsehn und Zwiespalt zu erregen. Schöpfung und Erhaltung, sagte er, müssen unterschieden werden und sind verschieden. Erstere ist untheilbar und auf einmahl, letztere successiv und theilbar. Wäre letztere mit Ersterer einerley; so wäre ein Geschöpf nie wirklich, sondern stets im Entstehen, weil, wenn die

des Seyns unterschieden. So ist der Baumeister die Ursache des Entstehens eines Hauses, nicht die von dem Seyn desselben; diese liegt in der Zusammenfügung seiner Theile. So bald das Haus entstanden, kann der Baumeister hinweggehen, das Haus bleibt in seinem Seyn, aber die Verbindung der Theile darf nicht nachlassen, wenn das Haus stehen bleiben soll. Ein Haupteinwurf war damahls derjenige, daß Gott vermöge seiner Allmacht die Dinge in einen solchen Zustand setzen müsse, daß sie ohne sein Zuthun im Seyn beharren könnten. Diesen trieb Thomas damit zurück, daß er sagte, Gott könne dieß Vermögen dem Geschöpf so wenig beylegen, als daß es Ursache seiner Selbst sey; wie fern sein Daseyn von einer wirkenden Ursache abhänge, in so fern hänge auch seine Erhaltung von demselben ab.

Creatur ihr Daseyn hat, die Schöpfung vorüber seyn muß. Fein genug war dieser Einwurf; allein da so angesehene Lehrer als **Aegidius** und selbst **Scotus**, der gewiß nicht leicht zu wenig unterschied, bey der Gegenmeinung beharrten; so hielt sich die Thomistische Theorie in ihrem Ansehn, zumahl sie durch des subtilen Lehrers Bemerkungen, die er an einigen Orten eingestreuet hatte, nur noch besser aufgeklärt werden war. **Erhalten**, sagte er, ist nicht bloß **nicht zerstören**, weil sonst derjenige der Erhalter des Lichts seyn würde, der die Fenster nicht vernagelte, sondern es ist eine positive Handlung Gottes. Keine Creatur ist in ihrem Seyn unabhängig, denn sie ist nicht reines Seyn. Sie hängt daher stets von einer Ursache ab, und zwar nicht von einer solchen, die nur Daseyn giebt und nachmahls nicht giebt. Die Erhaltung ist eine stete Bewirkung und Gott verursacht das Geschöpf im Fortlaufe der Zeit wie im ersten Augenblick, wo ihm nichts vorhergeht. Betrachten wir diese Wirkung beym ersten Entstehen des Dinges, so nennen wir es Schöpfung; vergleichen wir sie mit dem Fortlaufe der Zeit, so heißt es Erhaltung, und beyde sind also bloß im Verstande unterschieden. Auf diese Weise wurden auch die Scotisten mit den Schülern des Thomas vereint, und ihre Theorie blieb die herrschende, indem die leichtern Einwürfe, welche **Aureolus**, der abweichende Vorstellungsarten liebte, und einige andre ihr entgegen setzten, durch **Ferrarius** und **Capreolus** hinweggeräumt wurden. Sie erhielt

hielt sich daher auch, obgleich mit einiger Umstellung der Beweise, in der Cartesianischen und Wolfischen Philosophie. *)

*) Henrici Gendav. Quodl. I. qu. 7. Duns Scotus Sent. II. Dist. 2. qu. 1. §. 4. 19. 21. Ferrarius contra gentil. c. 65. Capreolus Sent. II. dist. 1. qu. 2. art. 2. Suarez disp. 21. Scheibleri Metaph. II, 3. t. 18. Auch Occam weicht hierin vom Scotus ab, Sent. II. dist. 10. H.

Zehenter Abschnitt.

Von der Rechtfertigung des Uebels.

So vielen Vortheil auch die Lehre von dem freyen Willen Gottes bey seiner Weltschöpfung dem Systeme mittheilte, indem nun die Welt als Auswahl des unendlichen Wesens erschien, und der Wechsel der Begebenheiten begreiflicher als im Systeme der Alexandriner wurde; so war doch die neue Schwierigkeit erwachsen, wie man Gott wegen des Uebels entschuldigen sollte, die durch den heil. Augustin, so sehr er auch gegen Manichäer und Pelagianer gestritten hatte, immer noch nicht genugthuend aufgelöst war. Es kamen ihm allerdings große Verdienste um die Theodicee zu, indem er die grobe auffallende Vorstellungsart von einem bösen Urwesen hinweggeräumt hatte, und das Uebel durchaus nicht als eine Substanz betrachtet wissen wollte. Allein der Satz: **Substanz ist von Gott gemacht, und was von Gott gemacht ist, das ist gut**, löste nur die Schwierigkeit nicht auf, da für die mangelhaften Beschaffenheiten der Substanzen, kein genugthuender Grund angegeben war. Denn ob er gleich ausdrücklich lehrte, daß Gott nur Gutes nach verschiedenen Graden gemacht habe; so beantwortete doch sein System die Frage nie genau,

warum

warum gerade diesen Dingen, diese natürlichen Gebrechen anklebten; warum gerade diese Reihe der Dinge und keine andre erwählt worden sey.*) Er scheint auf diese Weise von dem metaphysischen Uebel keine bestimmten Begriffe gehabt, oder es gar für kein Uebel gehalten zu haben, so nahe er auch diesem wichtigen Begriffe gekommen war. Maaß, Art, Ordnung, sind in dem Dinge das Gute und von Gott, je mehr von demselben an dem Dinge, je besser ist dasselbe. Wo nichts davon wäre, da wäre keine Natur, und auf diese Weise hat das Uebel keine Natur, sondern es ist die Abweichung vom Guten, die Beraubung desselben, die Zerstörung der Natur. Es ist bloß im Guten und entspringt aus demselben; doch nicht aus dem höchsten Guten, sondern aus dem veränderlichen; es wird dem Guten nicht zugetheilt, sondern entzogen und verringert dasselbe. Daher kann ein Gutes seyn, ohne Uebel, aber kein Uebel ohne Gutes. Es kann ein höchstes Gute seyn, ein Gutes das nicht zerstört werden kann, aber kein höchstes Böses, weil dieß gar Nichts seyn müßte.**)

Die wesentlichen Unvollkommenheiten der endlichen Dinge, mochte also Augustin nicht zu dem Uebel gezählt haben, sondern nur dasjenige was wir das

*) Confessiones VII. 12. Contra Secundum c. 10.

**) Enchiridion c. 10. De ciu. Dei XI, 9. 22. Contra aduerf. legis c. 5. De nat. boni. c. 3. Contra Iulianum II. §. 37.

das positive Uebel nennen, die wirkliche Beraubung und Zerstörung der einem Dinge, als solchem, zukommenden Realität. Er glaubte daher Gott völlig entschuldigt, weil derselbe nur die Realität hervorgebracht habe und er also, da von ihm alles Seyn herkommt, nicht Schöpfer des Uebels wäre. Freylich habe er nicht alles höchst vollkommen und unveränderlich geschaffen; allein Verschiedenheit der Dinge mußte seyn, sonst wäre nicht alles da, was da seyn konnte.*) In diesem aus dem Alexandrinischen Systeme entlehnten Gedanken, lagen zwar die Grundzüge zu der nachmahls ausgebildeten Lehre von der nothwendigen Verschiedenheit der Dinge, und der den Dingen immer bleibenden Realität. Allein nun fehlte der Grund für das wirkliche, positive Uebel, da man doch fragen konnte, und auch wirklich fragte, warum denn Gott die Dinge nicht so geordnet habe, daß sie einander nicht zerstörten, warum nicht Zusammenstimmung unter ihnen bleibe, sondern immer eins das andre seiner Vollkommenheit beraube. Irgend etwas mußte es doch seyn, das diese Zerstörung bewirkte. Augustin gestand ja selbst zu, daß die Dinge an sich gut wären und ihre Mißstimmung unter einander nur das Uebel hervorbringe.**) Hier zwangen nun die Lehre vom Fall und Verderben des Menschen, den großen Mann zu einer dem Philosophen ganz unwürdigen Theorie, indem er alles Uebel von

*) De quaestionibus LXXXIII. qu. 12. 41.

**) De moribus Manichaeorum II, 8.

von einer freywilligen Abweichung des Menschen, und vorzüglich des Ersten, ableitete. Das Gute, sagte er, hat seinen Grund in der Güte Gottes, das Böse in der Abweichung des veränderlichen Guten von dem unveränderlichen. Gott kann die Dinge als höchstes Gut nicht verschlimmern, und hat an ihnen alles gethan, wenn er sie so machte, daß sie in dem Zustande ihrer Vollkommenheit verbleiben konnten. Die geistigen Naturen, wenn sie den Willen Gottes befolgten, wären keinem Uebel ausgesetzt; die Abweichung ist ihr eigen Werk, selbst wenn sie einer Ueberredung folgten. Es liegt also in dem geistigen Wesen die Schuld — Schuldübel, Sünde — die nun ihre Folge haben muß, wenn Gott, dessen Vorsehung alles weislich regiert, über dieß Vergehen die gerechte Strafe verhängt. Daher wird alles Uebel so geordnet, daß es denjenigen treffen muß, den Gott straft, und läßt sich also füglich in Schuld- und Strafübel eintheilen. Alles Gerechte aber ist gut, und daher ist die Strafe, das Strafübel, in Beziehung auf Gott, auch gut.*)

Um nun hier den Einwürfen auszuweichen, die sich sogleich entgegenstellen mußten, so bald man bedachte,

*) Enchiridion c. 23. De Quaest. qu. 3. 6. De natura boni c. 4. sqq. Contra Adimantum c. 26. De libero arbit. I, 1. 8. Ueber die Forterbung der Sünde, welche Materie, als bloß biblisch, nicht hierher gehört, s. de ciu. Dei XII. XIII. und Enchiridion c. 25.

dachte, daß Gott alles vorhergesehen habe, und daß durch ihn das Wesen der Dinge gedacht, der erste Zustand der Welt angeordnet sey, worin doch der Grund liegen mußte, warum die mehr oder minder vollkommenen geistigen Geschöpfe von seinem Willen abgewichen waren: so hatte er in dem Menschen einen freyen Willen gedacht, über den er sich bisweilen also ausdrückte, als ob derselbe weiter keiner Gründe für seine Bestimmungen bedürfte, und in einer Freyheit des Gleichgewichts bestehe, die dem Menschen als eine seiner größten Vollkommenheiten gegeben sey, da ohne dieselbe in ihm keine Tugend gewesen seyn würde. In diesem freyen Willen sollte nun die Ursache der Sünde liegen, deren Vorherwissen in Gott den Menschen nicht zum Vergehen zwang, und Augustin suchte hiermit, auf eine für den ersten Anblick scheinbare Weise, den blinden der Vorsehung nicht unterworfenen Zufall, von den Weltbegebenheiten abzulehnen, weil doch dieser Wille eine Ursache wäre.*) Nach dieser Theorie mußte also das Uebel bloß auf die mit Vernunft und Freyheit begabten Wesen bezogen werden; unvernünftige Geschöpfe sollten weder glücklich noch elend seyn, und sogar die Schädlichkeit lebloser Dinge wurde als eine Folge der Dinge angesehen.**)

Das große Ansehn, das Augustin in der abendländischen Kirche fand, und die Furcht vor der Ketzerey

*) De libero arbitr. II, 1. III, 2. 17. De Quaest. qu. 2. 24. Confess. VII. 3.

**) De natura boni c. 9.

rey der Pelagianer und Manichäer, hatten zwar dieser Vorstellungsart ein großes Gewicht gegeben, allein so weit war es mit der Autorität doch noch nicht gediehen, daß man sie für untrüglich und unvollkommen gehalten, oder jeden Zweifel gegen dieselbe unterdrückt haben sollte, vielmehr waren schon in den frühesten Zeiten Fragen aufgestiegen, welche deutlich bewiesen, daß die damahligen Denker, die Lücken des Augustinischen Systems bemerkten. Allein da es vorzüglich an genauer Entwickelung der ersten ontologischen Begriffe mangelte; so sahe sich jeder den größten Verlegenheiten ausgesetzt, wenn er diese Zweifel lösen, jene Fragen beantworten sollte. Mit dem Begriffe, den Augustin vom Uebel aufgestellet hatte, scheint man zwar im Wesentlichen zufrieden gewesen zu seyn, das Uebel ganz negativ und weniger metaphysisch als moralisch betrachtet zu haben, doch dürften die Grundzüge zu der Eintheilung des Uebels in moralisches und physisches, beym Hugo von Rouen liegen, welcher das Uebel in die Leiden des Körpers und der Seele eintheilte. Auch dachte Anselmus dasselbe, wenn er sagte: so wie das Gute entweder Rechtmäßigkeit oder das Vortheilhafte sey; so wäre auch das Uebel entweder das Unrechtmäßige, oder das Nachtheilige.*)

Man war aber weniger über die Bestimmung des Begriffs vom Uebel in Verlegenheit, als wie man

*) Tiedemann Geist der spec. Phil. IV. S. 307. Anselmus de casu diaboli c. 11. 12. De conceptu

man Gott wegen des Daseyn desselben entschuldigen wollte, weil sich doch immer der Einwurf nicht abhalten ließ, daß Gott zur Entstehung wirklicher Uebel seinen Willen geben müsse, und die Ableitung aus dem Falle der ersten Menschen, führte noch neue Schwierigkeiten herbey, welche hellere Köpfe wohl sahen, aber nicht hinweg zu räumen vermochten. Denn weil man das metaphysische Uebel nicht genugsam in Anschlag brachte, und beym Ursprung des Uebels alles gut gewesen war; so mußte man den unbegreiflichen Satz aufstellen: **Das Uebel entspringt aus dem Guten**, ohne daß man ihn mit mehr als leeren Ausreden zu decken wußte. Dabey blieb die Hauptfrage stehen: **Geschiehet Uebel mit Gottes Willen, oder wider denselben?** Hierauf pflegte man nun vorzüglich zweyerley Antworten zu geben, die auch zwey einander entgegenstehende Parteyen bildeten, von denen jede die andre bestritt, und ihre Meinung zu befestigen suchte. Beyde stimmten darin überein, daß Gott das Böse nicht wolle. Allein wenn der eine Theil sagte, Gott wolle nicht, daß Böses da sey oder geschehe, so sagte der andre, er wolle zwar, daß Böses da sey und geschehe, aber er wolle damit nur etwas Böses nicht — Deus vult esse mala, vel fieri, sed non vult mala — Denn wolle er jenes nicht; so müßte er nicht allmächtig seyn, wenn

ceptu virginali c. 5. Beym Petrus Lombardus wird Sent. II. dist. 33. D. das Uebel ganz Augustinisch vorgestellt.

wenn er es geschehen lasse; es müsse also darin etwas Gutes liegen, weshalb Gott das Geschehen und Seyn desselben wollte, ohne daß er etwas Böses wolle. Die Erstern suchten sich hier mit einer Ausrede zu decken, die den spitzfindigen Geist der Zeit verräth, indem sie sagten, Gott wolle weder daß Böses geschehe, noch daß es nicht geschehe, sondern er wolle nur nicht, daß es geschehe — Deum nec velle mala fieri, nec velle non fieri; sed tantum non velle fieri — Und so sey er weder der Urheber des Uebels, noch zu ohnmächtig um es zu verhindern, sondern er lasse es nur zu. Auf diese Weise wurde Gott wie ein gleichgültiges Wesen gedacht, das weder für das eine noch für das andre entscheide, und die Sache ihrem eigenen Laufe überlassen habe, welcher Meinung **Peter der Lombarde** selbst den Vorzug einzuräumen schien. *)

In diesem Systeme lag nothwendig der **Indeterminismus**, weil, wenn man nach Gründen der Selbstbestimmung fragte, man doch jederzeit auf die ersten Anlagen, und den Weltzustand zurückkommen mußte, den Gott seinem Willen gemäß ordnete, womit man dieser Vorstellungsart widersprach. Man mußte also den Willen gleichgültig, frey und keiner Bestimmungsgründe benöthiget denken, und fand auch Stellen im **Augustin**, die sich hierauf deuten ließen,

*) Petrus Lomb. Sent. II. dist. 35. B. C. Ibid. I. dist. 46. D. E. F. Non ergo Deo volente vel nolente; sed non volente fiunt mala. Ibid. M.

ließen, so wie der Gegentheil auch für sich, diesen angesehenen Lehrer an mehreren Orten anführen konnte. Weil aber der Satz des Grundes unbekannt war; so wurde keines dieser Systeme bis an den ersten Punkt der Trennung zurückgeführt, und die Vertheidiger der obigen Meinung mochten dadurch oft ein Uebergewicht erhalten, daß sie ihre Gegner wegen einer Rechtfertigung Gottes bey seiner Vorsehung in die Enge trieben, wenn diese aus Unbekanntschaft mit jenem großen Grundsatze, der besten Mittel entbehren mußten die Indeterministen in ihre Inconsequenzen zu verflechten. Die verschiedenen Begriffe von einer unbedingten und bedingten Nothwendigkeit, lagen zwar in der vorzüglich von Anselmus gelehrten vorhergehenden und nachfolgenden Nothwendigkeit, die er ebenfalls anwendete, um die Vorherbestimmung Gottes mit der Freyheit auszugleichen. Allein so vielen Scharfsinn er auch angewendet hatte; so konnte er doch höchstens nur eine nothdürftige Vertheidigung, nie einen Beweis für seine Lehre aufstellen. Er wählte hier gerade den Weg, den er bey der göttlichen Vorherwissenschaft eingeschlagen war, die er in Gott von der Vorherbestimmung nicht verschieden dachte, und glaubte sich hinlänglich gesichert, wenn Gott alles ohne Zwang und ohne eine vorhergehende Nothwendigkeit — eine unbedingte — zu setzen, vorherbestimmt habe. *)

Das

*) Anselmi Opp. p. 127. Anselmus denkt alles der göttlichen Vorsehung unterworfen, nicht einem Zufalle

Das Zweydeutige und Paradoxe in jenen Bestimmungen, suchte nun **Albrecht der Große** hinweg zu räumen, indem er den Satz dahin bestimmte, daß Gott das Uebel zulasse, wenn es Gelegenheit zum Guten gebe, oder daß er das Gute wolle, was aus dem geschehenen Uebel hervorgehe, welches letztere alsdenn kein Uebel sey.*) Ueberhaupt war er bemüht die ganze Lehre genauer zu zergliedern und durch bessern Zusammenhang einleuchtender zu machen, wobey schon hier und da die Vortheile einleuchteten, welche das Studium des Stagiriten bewirkten. Vorzüglich aber zeigte diese die Art und Weise, wie **Thomas von Aquino** die Augustinische Lehre vom Uebel genauer zu bearbeiten, und von manchen ihrer großen Fehler zu befreyen suchte, daher auch seine Gedanken das Gründlichste seyn möchten, was bis zur Erschei-

Zufalle ausgesetzt p. 28. A. 129. Die verschiedenen Einwürfe und Mißstimmungen in der Lehre vom Willen Gottes, suchte Anselmus vorzüglich durch Aufzählung und Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen, welche man dem Worte unterlegte, zu heben p. 151. 116.

*) Albertus M. Sent. I. qu. 46. art. 2. Malum fieri est occasio boni propter quod permittitur — Art. 4. Deus vult bonum quod elicitur ex malo facto, propter quod sinit malum fieri. Alexander von Hales trägt die ganze Lehre äußerst verwickelt vor, zumahl da wo er sich auf die Frage vom Falle des Satans einläßt. Summa qu. 19. 104. sqq. 110.

scheinung der Leibnitzischen Theodicee, über diesen Gegenstand gesagt worden ist.

Das Gute sahe Thomas ganz metaphysisch als dasjenige an, was Vollkommenheit ist. Da nun jede Wirklichkeit oder Realität als Vollkommenheit betrachtet wurde; so konnte er nach Aristotelischer Vorstellungsart, so wenig als Augustin das Wirkliche für Uebel erklären. Er setzte es also auch in die Privation, die er jedoch durch die Verneinung in einem Subjecte erklärte, daher bey ihm die wesentlichen Verneinungen eines Dinges, auch Privationen waren. Seine Lehre umfaßte also zugleich das metaphysische Uebel, nur daß er es nicht deutlich genug heraushob.*) Jedes Ding aber ist durch sein Wesen ein Ding, und ist gut so weit es Ding ist. Darum ist nichts durch sein Wesen böse und der Satz, daß es kein höchstes Uebel gebe, würde nun aus der Aristotelischen Lehre erwiesen, weil ein Ding, das durchaus Uebel wäre, sich selbst zerstören — einen Widerspruch enthalten — sich aufheben müßte.**)

Die

*) Thomae Aq. Summa I. qu. 5. art. 1. 3. Qu. 47. Beym Durand und mehrern wird das metaphysische Uebel als natürliches Uebel aufgeführt. Weil aber Durand auch dieses in den freyen Wesen als Folge des Sündenfalls zu betrachten scheint; so mag es gekommen seyn, daß er es, höchst ungeschickt, ein Strafübel nennt. Sent. II. dist. 35. qu. 1.

**) Th. Aq. Ethica IV, 5.

Die nothwendigen Verschiedenheiten der Dinge mußte Thomas vermöge seiner richtigern Begriffe vom Wesen derselben, aus ihrer Form sicherer herzuleiten und die Meinung des Origenes, daß alle Wesen gleich gut geschaffen, und nur durch ihren freywilligen Abfall von Gott, in verschiedenem Grade böse wären, mußte seinen Beyfall verfehlen, den er ihr ohnehin, als Determinist nicht schenken konnte. Unterschied der Formen foderte Ungleichheit. Sollten also mehrere Wesen wirklich seyn; so mußten sie an Vollkommenheit verschieden seyn. Vollkommenheit des Weltalls konnte demnach ohne Ungleichheit nicht bestehen und diese war also der Grund der Wirklichkeit des Uebels. Gott beabsichtigt das Wohl des Weltalls, das vollkommenste Ganze; dieß fordert Dinge die fehlen können und wirklich fehlen, sonst würde zu viel Vollkommenheit anderer Art wegfallen müssen, und so ist Gott nur zufälliger Weise die Ursache des Uebels, indem er so vieles Gute in der Ordnung des Weltalls, mit dem Unvollkommenheit verknüpft ist, nicht aufgeben will.*) Diese Anordnung der Dinge, in welcher sich das Gute sowohl als in den Substanzen selbst befindet, dachte Gott vermöge seines unendlichen Verstandes von Ewigkeit, und dieser nach Zweck und Absicht durchgedachte Weltplan, war die göttliche Vorsehung, in deren Ausführung die Weltregierung gesetzt wurde. Diese Ausübung un-

*) Thomae Aq. Metaph. VIII textus 10. Summa I. qu. 47 — 49.

unendlicher Güte war aber Gottes höchster Zweck, und das vorzüglich zu bewirkende Gute die Vollkommenheit der Welt, zu welcher alle Grade von Vollkommenheiten, alle Arten und Gattungen der Dinge gehörten. Demnach sind alle Dinge der göttlichen Vorsehung unterworfen, und Thomas folgerte hier sehr richtig, daß die Verbindung der mannichfaltigen Wesen, die Zulassung vieler Uebel erfordere, wenn nicht das größre Gute aufgegeben werden sollte.*)

Wenn aber alles nach göttlichem Plan und Absicht überlegt und ausgeführt ist; so trat die alte Frage wieder hervor: ob nicht alles nothwendig wäre? Thomas läugnete zwar dieses im Allgemeinen, indem die Vorsehung einige Erfolge unter nothwendige, andre unter zufällige Ursachen geordnet habe. Allein weil er unter letztern äußere Gründe der Wirklichkeit dachte; so fand bey ihm, in Beziehung auf Gottes Vorsehung, kein Zufall, sondern ein Schicksal statt, weil diese Vorsehung alle ihre einzelnen Zwecke durch Mittelursachen ausführt. Auf diese Weise war in seinem Systeme alles einer gewissen Unvermeidlichkeit und bedingten Nothwendigkeit unterworfen; alles stand

*) Die Erklärung der Vorsehung: ratio ordinandorum in finem (Summa I. qu. 22. art. 1.) oder, ratio ordinis rerum prouisarum in finem, (Ibid. art. 3.) ist vom Boethius (de consol. phil. IV. prosa 6. p. 103.) entlehnt, wie Thomas auch selbst angiebt. Sehr deutlich als Scholastiker, redet über die Vorsehung Durand (Sent. I. dist. 39. qu. 3.).

stand unter dem Schicksal, nur die Schöpfung nicht.*)

Aus dieser Lehre hatte man nun, wie wir schon oben sahen, oft nachtheilige Folgen für die Freyheit des Willens gezogen, welche man nicht immer glücklich hinweg zu räumen vermochte. Allein da Thomas die ontologischen Begriffe der Nothwendigkeit auf Veranlassung des Stagiriten genauer zergliedert, und nicht nur die innere und äußere unterschieden, sondern auch in der letztern die Nothwendigktit des Zwanges (die physische) von der des Endzwecks (moralischen) abgesondert hatte: so wußte er sich hier weit besser als seine Vorgänger zu decken, indem er die Freyheit des Willens mit seiner moralischen Nothwendigkeit ausglich und hierdurch den Grund zu dem Systeme legte, das

*) Th. Aq. l. l. qu. 22. art. 4. qu. 116. Schon Boethius setzte a. a. O. das Fatum darein, daß in demselben dasjenige, was in der Vorsehung zusammen überdacht sey, in Zeit und Ort ausgeführt werde. Diese Vorstellungsart benutzte Thomas, nur daß er etwas genauer unterschied. Was nehmlich des Boethius Schicksal ist, heißt beym Thomas die göttliche Regierung der Welt: Executio ordinis rerum provisarum in finem, gubernatio dicitur. Qu. 22. art. 2. Die hierdurch entstehende Reihe von Mittelursachen, heißt das Schicksal: Fatum est ipsa disposito, seu series, i. e. ordo causarum secundarum. Qu. 116. art. 2. In seiner Ursache betrachtet, ist es Gottes Macht und Wille: Causaliter Dei potestas et voluntas, dici potest fatum. Ibid.

das Jahrhunderte nach ihm, unter dem Nahmen des Leibnitzischen mit so vielem Glück als Gründlichkeit verbreitet worden ist.*)

Ueberhaupt lag im ganzen Systeme des Thomas der Gedanke von der besten Welt, den er nur nicht genug entwickelt, nicht deutlich herausgehoben hatte, ob er gleich das einzige Mittel war, die Vertheidigung Gottes bey dem Uebel zu vollenden. Schon in den frühern Zeiten hatten Abälard und mehrere bey ihren Untersuchungen über die göttliche Allmacht, die Frage aufgestellt, ob Gott etwas besseres machen könne, als er wirklich mache. Wenn nun aber gleich Abälard und mehrere die ewige Erzeugung eines ihm ähnlichen Sohnes, für einen Beweis ansahen, daß weder Mangel an Kraft, noch Neid Gott an der Hervorbringung des Besten verhindere; so dehnten doch andere die Frage weiter aus, indem sie wissen wollten, ob Gott ein jedes Ding, oder die Dinge überhaupt, besser als er sie gemacht, zu machen vermöge. Weil nun vor der Bearbeitung der Aristotelischen Metaphysik, die Lehre von der Nothwendigkeit der Wesen, so wenig als der Begriff der Vollkommenheit aufgehellt war, und Abälard die Sache nur noch dunkler gemacht hatte:**) so wußte man

*) Th. Aq. l. c. qu. 82. art. 1.

**) Abaelardi Introd. III. §. 5. So viel Mühe sich Abälard auch giebt um die Frage ins Licht zu setzen, ob für Gott etwas anders möglich wäre als dasjenige was er zur Wirklichkeit bringe; so glückte es ihm doch keineswegs, und er verwickelt sie nur noch

man sich nicht anders heraus zu helfen, als daß man sagte, Gott könne zwar, im Ganzen betrachtet, nichts mit mehrerer Weisheit hervorbringen als er gethan habe, aber im Einzelnen könne er doch jedem Dinge einen andern und auch bessern Zustand geben.*)

Albrecht der Große, Bonaventura und andre, ob sie schon mit Aristotelischer Metaphysik bekannt und deshalb mit den hierher gehörenden Begriffen vertrauter waren, verflochten sich bey dieser Aufgabe in eine Menge von Unterscheidungen, die, wenn

 auch

noch mehr, daher er auch vorzüglich vom Alphonsus de Castro beschuldigt wurde, daß er ein unabänderliches Schicksal behaupte. (Suarez Disp. 19. Sec. 11. §. 2.) Richtig verstanden lag zwar eine solche Meinung in seinen Sätzen nicht, aber Mißverstand mußte er allerdings erregen, dadurch daß er den Begriff des Möglichen so sehr verengt gebrauchte und auf dasjenige einschränkte, was Gottes Rathschluß erwählet hat. Er sahe daher alles nur in Beziehung auf Gottes Willen, den er in seiner durchgängigen Bestimmung, also unveränderlich betrachtete und stellte daher den Satz auf: Vbi non est velle Dei, deest posse. Dieser Mißverstand ist um so mehr zu bewundern, da die Unterscheidungen einer innern und äußern Möglichkeit, dem Abälard nicht ganz entgingen, und er sich also leicht hätte herausfinden können, wenn er ein beßrer Metaphysiker gewesen wäre. Sehr richtig urtheilt Leibnitz über ihn. (Theodic. §. 235.) Abälard war auch der Vorstellung von der besten Welt ziemlich nahe.

*) Petrus Lomb. Sent. I. qu. 44.

auch Wahres in ihnen lag, doch keine leichte Uebersicht zu geben vermochten, und der heil. Thomas selbst, brachte die Frage nicht ganz ins Reine. Mit großer Deutlichkeit zeigte er zwar, wie das nothwendige Wesen eines Dinges nicht besser seyn könne als es einmahl wäre, also auch nicht besser gemacht werden könne, als es seyn müßte; daß aber einzelne Zufälligkeiten an den Dingen, Gott zu verbessern vermöge. Dergleichen Veränderungen aber würden die schöne Ordnung des Weltalls stören, so wie eine zu hoch gespannte Saite, die Harmonie der Laute unterbreche. Hierbey setzte er aber voraus: Gottes Allmacht könne an die Stelle eines jeden Wesens ein Besseres, auch mehrere zu den geschaffenen Wesen hinzusetzen, und so könnte ein besseres Universum hervorgehen. Auf diese Weise zerstörte er die Grundfeste seiner Theodicee selbst, indem er die wirkliche Welt nicht als die beste aller möglichen Welten betrachtete, und das Wohl der einzelnen Dinge, nicht nach dem ganzen Laufe ihres Daseyns, sondern nur nach einzelnen Zuständen maß. Hierdurch blieb eine Mißstimmung in seinem Systeme, die der große Leibnitz zuerst aus demselben heraus gehoben hat.*)

Die

*) Albertus M. Sent. I. dist. 43. art. 2. 3. 4. Bonaventura Sent. I. qu. 44. art. 1. 2. 3. Thomas Aq. Sum. I. qu. 25. art. 6. Beym Thomas ist zwar unter diesen wirklichen Wesen die größtmöglichste Harmonie und diese Welt ist also, in Ansehung ihrer Organisation, die Beste. Allein es stimmen in ihr nicht die größten realen Theile, nicht

Die hier noch liegenden Hindernisse aufzuräumen dazu hätte keiner unter den Scholastikern mehr Vermögen als Scotus gehabt; allein anstatt dieses nützliche Geschäft zu unternehmen, führte er eine der Thomistischen ganz entgegenstehende Vorstellungsart herbey. Zum Glück für die Philosophie hatte er nicht allzu lange bey derselben verweilt, und sie scheint daher erst in der Folge verwickelte Streitigkeiten hervorgebracht zu haben. Er verwandelte nehmlich die Frage: kann Gott die Dinge besser machen als er sie gemacht? in die allgemeinere: kann Gott andere Dinge hervorbringen, als die von ihm angeordneten? Nun betrachtete er hier nicht bloß die absolute Kraft Gottes, sondern er sahe zugleich auf die Verbindung derselben mit dem göttlichen Willen und Verstande hin, und stellte seiner Theorie vom Willen gemäß, den paradoxen, von so vielen spätern Theologen in frommer Einfalt nachgebeteten Gedanken auf, daß weil Gottes Wille ganz unabhängig sey, auch dasjenige was er wolle recht und gut seyn müsse, es möge nun mit den jetzt gewollten übereinstimmen oder nicht. Demnach könne Gott nicht nur im Einzelnen, sondern auch im Allgemeinen anders handeln, weil vermöge seiner unbeschränkten Macht, nicht nur dasjenige was

nicht so viele Theile zusammen, als in einer Welt überhaupt möglich sind, und sie ist daher nicht die bestmöglichste. Hierdurch unterscheidet sie sich von der Leibnitzischen; es ist eine größre und beßre Welt möglich. Aber gerade diese wirkliche Welt, kann nicht besser seyn als sie ist.

was außer der jetzigen Ordnung liege, sondern auch dasjenige, was derselben zuwider laufe, ordnungs- und gesetzmäßig gemacht werden könne. Beym Scotus hängt daher alles bloß von dem Wollen Gottes ab. Wollte Gott das Gegentheil eines seiner Gesetze; so wäre dasselbe vermöge seiner Herrschergewalt ein gerechtes Gesetz. Gott handelte also immer gerecht, wenn er auch eine andre Welt, oder eine andre Ordnung in der jetzigen hervorbrächte. *)

Zu bewundern ist es, wenn den sonst so scharfsehenden Scotus ein Widerspruch nicht aufhielt, der sich doch durch diesen sonderbaren Gedanken in sein System verflocht, indem er anderswo lehrte, daß der Wille Gottes, ob er gleich dem Verstande zu folgen nicht genöthigt wäre, oder von selbst folge, doch jederzeit mit dem Verstande zusammenstimme. **) Denn da Gottes Verstand von ewigen und unverän-

der-

*) Sent. I. dist. 44. §. 2. Sed quando intellectus offert voluntati diuinae talem legem — *si placet voluntati suae, recta est lex.* — Rectitudo legis, secundum quam quis dicitur recte et ordinate agere, est in potestate ipsius agentis. Ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, quae si statueretur a Deo, recta esset; quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate diuina acceptatur. §. 3. Dico, quod Deus non solum potest agere aliter, quam ordinatum est ordine particulari; sed etiam aliter quam ordinatum est ordine vniuersali, siue secundum leges iustitiae, *quia tam illa, quae sunt praeter illum ordinem quam illa, quae sunt contra illum ordinem, possunt a Deo ordinate fieri potentia absoluta.*

**) s. oben Abschnitt VII.

derlichen Gesetzen abhing, in demselben also die Güte und Gerechtigkeit der Dinge gemäß diesen Gesetzen erkannt werden mußte; so konnten ja bey einer ganz zufälligen Harmonie, Mißstimmungen zwischen Verstand und Willen entstehen, wenn das bloße freye Wollen die Gesetze gab, nach welchen etwas in gehöriger Ordnung erfolgen mußte. Allein vergnügt darüber daß man die Hauptfrage nun leicht entschied, bemerkte man diesen großen Anstoß nicht. Denn weil so wie Gott die Welt ordnete und schuf, sie recht und gut seyn mußte, sie sey nun ihren Substanzen oder der Zusammenstimmung nach eingerichtet wie sie wolle; so war die Antwort jederzeit entscheidend und schien noch überdieß das Majestätsrecht Gottes auf den höchsten Grad zu erheben. Den Einwurf wegen der Sünde glaubte man damit wegzuräumen, daß Gott zu derselben seinen Beyfall — voluntatem beneplaciti — nicht gegeben habe, und Scotus hatte noch außerdem für Mittel gesorgt, die ihn vor dem Vorwurfe decken sollten, daß nach seiner Erklärung die Sünde gerecht und Gott die volle Ursache derselben wäre oder doch seyn könne. Es hatte nehmlich **Augustin** den auffallenden Satz aufgestellt: Der böse Wille habe eigentlich keine bewirkende, sondern bloß eine ermangelnde Ursache — causam deficientem — womit er auf die im Gemüth liegenden Mängel hindeuten zu wollen schien. Diesen Satz bestritt nun **Scotus** und setzte eine andre Unterscheidung fest, nach welcher das Formale der Sünde, von der ermangelnden Ursache, das Materiale hingegen,

von

von einer positiven Wirkursache herstamme, auf welche Weise der eingeschränkte Wille doch zufälliger Weise der Grund der Sünde wäre. Weil nun Gott nicht umhin könne einen eingeschränkten Willen hervorzubringen; so thue er schon genug, wenn er diesem Willen die Freyheit gebe und das Vermögen recht zu handeln. Denn was Gott vorhergehend — antecedenter — gebe, würde er auch nachfolgend — consequenter — geben, so weit es an ihm liege, wenn nicht ein Hinderniß eintrete. Indem er nun den freyen Willen gebe, thue er so viel als an ihm liege, und die Schuld des Fehlers komme nicht auf Gott, als auf die höhere Ursache, sondern auf den Willen selbst, als auf die niedre, die dasjenige nicht wirkt, was sie eigentlich wirken sollte.*)

So traten also im Zeitalter der eigentlichen Scholastik, die zwey einander entgegenstehenden Systeme des Determinismus und Indeterminismus von den größten Männern ihrer Zeit angeführt, gegen einander auf, und jegliches wußte dem andern Schwie-

*) Augustinus de ciu. Dei XII, 7. Duns Sc. Sent. II. dist. 37. qu. 1. §. 18. 19. qu. 2. §. 9. 10. 14. Die Scotistische Ansicht lag eigentlich im Augustin. Beym Occam liegt sie ebenfalls zum Grunde, wenn er II. qu. 4. H. sagt: Malum nihil aliud est quam facere aliquid, ad cuius oppositum faciendum aliquis obligatur, quae obligatio non cadit in Deum, quare ille ad nihil faciendum obligatur. Auch Marsilius von Inghen folgt derselben. Bey diesem bemerke ich jedoch den Gedanken, daß Gott vom Uebel keine eigentliche Idee habe, weil er dasselbe in sich nicht anschauen könne. Sent. I. dist. 38. art. 4. concl. 1. 2.

Schwierigkeiten in den Weg zu legen, deren Hinwegräumung die Metaphysiker des achtzehenten Jahrhunderts, noch lange beschäftiget hat. Die Scotisten machten es den Vertheidigern des Thomas zum Vorwurfe, daß bey ihnen alles zu bestimmt durch die äußern Umstände erfolge, der Wille zu abhängig vom Verstande wäre, wenn diese die Gottheit wegen der Sünde dadurch entschuldiget glaubten, daß doch die freyen Wesen selbst, nach eigener Auswahl handelten. Gott als höchstes Gut lenke mit seiner Weisheit alles zum Guten, könne also nicht die Ursache der Sünde seyn. *) Diese Lehre hatte vornehmlich Durand zu decken gesucht, indem er die Erhaltung Gottes dahin bestimmte, daß durch dieselbe doch nur die Substanz, die wirkende Kraft erhalten würde, die ihre Thätigkeit nun vor sich verrichte. So wenig man einen Baumeister der mit allem Fleiß eine Säule errichte, die Schuld ihres Falles zuschreiben könne, wenn er auch gleich wisse, daß sie dereinst fallen werde, eben so wenig könne man Gott die Abweichung der endlichen Wesen von seinem Willen zuschreiben. **) Dieß alles hob indessen die Schwierigkeit nicht ganz, und da die allgemeine Kirche mit dieser Lehre nicht zufrieden war, indem sie den unmittelbaren göttlichen Einfluß zu vermindern schien; so konnten die Dominicaner, troß dem großen Ansehn ihres Helden, sich nie eines vollständigen Siegs erfreun. Der Saß des zureichenden

*) Th. Aq. Summa Secundae I. qu. 79. art. 1.

**) Durandus Sent. I. dist. 47. qu. 1, II. dist. 1. qu. 5.

den Grundes, an den sie so oft anstießen, fehlte ihnen, und die Lehre von der besten Welt die vor ihren Augen lag, um die Gegner in die Enge zu treiben und die Theodicee zu beschließen.

Die Vertheidiger beyder Systeme waren indessen oft selbst wankend, weil sie ihre Lehren nicht bis zu den ersten Principien zurückzuführen vermochten. Allein wenn sie auch dadurch oft zum Nachtheil der Philosophie, die Größe des Abstands der zwischen ihnen lag, nicht richtig ermaßen; so mochte doch auch oft hierdurch Ruhe in den Schulen verbleiben. Jetzt aber da die Streitigkeiten der Religionspartenen auch diese Materie berührten, indem die Lehre von den Wirkungen der Gnade sich auch hierher verbreitete; so wurden diese Gegenstände, über welche sich nicht nur Protestanten und Katholiken entzweyten, sondern die auch unter ihnen selbst Spaltungen hervorbrachten, der Stoff zu den heftigsten Zänkereyen, bey welchen die Ansicht der Sache nichts gewinnen konnte, sondern nur noch mehr Verwirrung erwachsen mußte. Eigentliche philosophische Behandlung fiel nun von selbst weg, indem Lutheraner und Calvinisten durch Schriftauslegungen sich bey ihren Meinungen decken wollten, Thomisten und Scotisten, Molinisten und Jansenisten mit Concilien, Sätzen der Väter und scholastischen Distinctionen gegen einander zu Felde zogen, welche aufzuführen nicht unsrer Darstellung, sondern der Dogmengeschichte des Christenthums obliegt.

Zusätze.

Ueberſicht
der ſcholaſtiſchen Freyheits-Lehre.

§. 1.

In den erſten Zeiten des Mittelalters, ſetzte man die Freyheit vorzüglich in ein Vermögen zu ſündigen und nicht zu ſündigen, welche Erklärung ſich immer in einem gewiſſen Anſehn erhielt, obgleich der heil. Auguſtin derſelben nicht zugethan war, indem er es den Pelagianern zum Vorwurfe machte, daß ſie zur Freyheit die Möglichkeit zu ſündigen forderten und damit die Freyheit Gottes umſtießen.*) Allein man hatte den Begriff hier enger zuſammen gezogen, und ſetzte in dieß Vermögen die Freyheit des Menſchen. Ob man übrigens damahls die Freyheit beſtimmt determiniſtiſch oder indeterminiſtiſch dachte, darüber läßt ſich nichts entſcheiden.**)

*) Auguſtinus contra Julianum III, 120. V, 47.

**) Beym Damascen findet ſich hierüber nichts entſcheidendes. Er ſetzt die Freyheit in die Selbſtthätigkeit und das Vermögen der Auswahl, und fordert zu derſelben ein Vergleichen und Ueberlegen, deshalb iſt auch Freyheit nur da wo Vernunft iſt. De orthod. fide II, 26. 27. 29. Freyheit, liberum arbitrium

trium heißt liberum wegen des Willens, arbitrium wegen der vorgehaltenen Vernunftgründe, die den Willen nicht bestimmen, sondern zu denen er sich selbst hinneigt, gleichsam als ein freyer Schiedsrichter.

§. 2.

Anselmus verwarf die obige Definition der Freyheit und setzte dieselbe in das Vermögen der Rechtmäßigkeit des Willens zu folgen wegen ihrer Rechtmäßigkeit. Er forderte also zu derselben den Verstand, um diese Rechtmäßigkeit einsehen zu können, und den Willen mit dem Vermögen dieser Rechtmäßigkeit zu folgen. Daher kommt sie als Vermögen vernünftigen Wesen jederzeit zu, auch wenn sie solche nicht ausüben.

Anselmus de libero arbitrio c. 1. 3. 4. 10.

§. 3.

Dieser Begriff von Freyheit konnte sich unmöglich erhalten; weil in ihm gar nicht die Rede von einer Auswahl war, und Peter der Lombarde hielt sich bey seiner Erklärung mehr an Hugo von St. Victor, als an den Anselmus. Die Frage selbst aber behandelte er fast ganz theologisch, und trug sie ohne eigentliche Vernunftgründe vor. Er meinte, Freyheit sey eine Fähigkeit der Vernunft und des Willens, das Gute und das Böse zu wollen, selbst wenn oft die Vernunft das Böse als solches anerkenne. Der natürliche Hang zum Guten sey gegen

den

den Hang zum Bösen zu schwach, und müsse daher durch Gottes Gnade zuerst angeregt werden. Daher wolle der Mensch nur durch göttliche Unterstützung das Gute.

[1] Sent. II. dist. 24. E. Hildebert trägt eine ähnliche Theorie vor. Der Wille ist immer frey von der Nothwendigkeit, allein vor dem Sündenfalle konnte er das Gute ohne Schwierigkeiten wollen, es zog ihn nichts zum Bösen an, dahingegen nachher die Begierden ein Uebergewicht haben. Wenn er aber in der Gnade befestigt ist, so wird er nicht durch sie besiegt. Hildeberti Tract. c. 29. Die Unterscheidungen einer dreyfachen Freyheit, die Freyheit von Nothwendigkeit, der Sünde und dem Elend gehören nicht hierher.

§. 4.

Im Wesentlichen lag diese Lehre im Augustin. Allein da man auch Stellen finden konnte, die wenigstens den Anschein eines Widerspruchs an sich tragen, und der gesunde Menschenverstand sich auch hin und wieder auflehnen mochte; so scheinen mehrere Einwürfe gegen dieselbe erwachsen zu seyn, von denen die Bemerkungen, daß die Möglichkeit des Vergehens kein Vermögen, sondern ein Unvermögen sey, und das Böse unter dem Scheine des Guten begehrt werde, gewiß von einigem Gewichte waren. Bonaventura war daher bemüht diese Einwürfe abzulehnen, und suchte zu beweisen, daß kein vernünftiges Geschöpf einen Willen haben könne, wenn derselbe nicht

nicht auch für das Böse geneigt zu machen sey. Wäre ein solches Wesen bloß für das Gute vermöge der Anzüglichkeit desselben gestimmt: so würde es in seiner Wahl nicht mehr frey, sondern so mechanisch handeln, wie der Stein, der zur Erde fällt; wäre es aber vermöge seiner Bestimmung — seines Wesens — vom Bösen abgeneigt: so würde ihm die Eitelkeit mangeln, die doch zum Wesen eines endlichen Geschöpfs gehöre.

Bonaventura Sent. II. dist. 24. qu. 1. a. Dist. 25. qu. 3. a. Eine nicht unwichtige Bemerkung des Bonaventura ist diese, daß der Wille, wenn er auch äußerlich in Rücksicht einer Handlung gezwungen werden könne, doch nie zu einer innern Einstimmung zu zwingen sey. Man könne z. B. ein freyes Wesen dahin bewegen einen Götzen anzubeten, allein zur innern Zustimmung, wenn es diese Handlung nicht für Recht erkenne, ließe es sich nicht zwingen. Ibid. qu. 4. k. Thomas setzt den Satz selbst deutlicher aus einander; was aus Zwang geschiehet, ist kein Wille mehr. Summa 1. II. qu. 4. art. 4. ingl. Scotus Sent. IV. d. 29. qu. 1. Dieser fordert zum Zwange daß er wider Willen geschehen. Wie hiermit der Satz zu vereinbaren ist: Coacta voluntas est etiam voluntas, s. Stahlii Regulae I. disp. 12. reg. 2.

§. 5.

Das Uebereilte dieses Schlusses mochte dem heil. Thomas auffallen, obgleich sein großer Lehrer Albrecht auch zu der Freyheit verlangte, daß der

Wille

Wille nicht nur sich selbst bestimme, sondern daß er sich auch in seiner Auswahl nach keiner bestimmten Regel, als etwa nach demjenigen was die Vernunft gut heiße, richte, weil alsdenn die Vernunftgründe den Willen zwingen würden.*) Thomas ging daher einen Schritt weiter, indem er lehrte, daß der Wille eben so gut wie der Verstand, gewissen Gesetzen unterworfen seyn müsse. Sein Gesetz sey die Erreichung des letzten Zwecks, die Vollkommenheit im Allgemeinen, und sein Object, das Gute überhaupt. Eine Nothwendigkeit welche hieraus entspringe, sey keine innre, auch keine Nothwendigkeit des Zwanges, sondern eine Nothwendigkeit des Endzwecks. Diese widerspreche dem Willen nicht, sondern sey demselben gemäß. Der Verstand bewege den Willen, weil das vernünftige Gute, das Object des Willens sey. Der Wille bewege wieder den Verstand wie die übrigen Seelenkräfte, indem er ihre Wirkungen errege, und die Freyheit bestehe darin, daß der Mensch nach Vernunftgründen handeln und überlegen könne, was er zu befolgen und zu vermeiden habe. Indem ihm, — seinen Naturkräften nach, — verschiedene und selbst entgegenstehende Dinge möglich wären; so bleibe ihm hier die Auswahl übrig, und der Mensch bestimme sich also zur Handlung selbst durch freyen Willen, wiefern er seiner Handlung Herr sey.**)

*) Alberti M. Sent. II. dist. 24. art. 7.

**) Thomae Aq. Summa I. qu. 82. 83. art. 1. 3. Der Gegenstand des Willens ist für das Besondre

nicht bestimmt, und der Wille kann also an sich von jeglichem Guten, auch dem Scheinbaren, bewegt werden. Von diesem sich zurück zu halten bedarf es bey der eingeschränkten Vernunft oft einer göttlichen Unterstützung. Ibid. qu. 105. art. 4.

§. 6.

Diese Lehre war durchgängig deterministisch, dahingegen die des Albrecht indeterministisch war, weil, wenn der Wille kein Gesetz zu befolgen hat, er weder durch äußere, noch durch innere Umstände durchgängig bestimmt werden kann. Beyde Theile konnten sich, wie wir schon mehrmahls bemerkten, nicht ganz deutlich machen, weil ihnen das Gesetz des zureichenden Grundes unbekannt war, ob sie es gleich, ohne daran zu gedenken, sehr oft gebrauchten. Beyde verstießen daher bisweilen gegen ihr System, und dieß war vorzüglich der Fall bey den Indeterministen, so daß man oft nicht weiß, was man aus ihnen machen soll.*) Indessen war seit der Bekanntschaft mit mehreren Schriften des Stagiriten, sein Begriff von Freyheit, vorzüglich durch Albrecht den Großen der herrschende geworden, nach welchem dasjenige frey ist, was Ursache seiner selbst und nicht von einer andern abhängig ist, mit welcher Erklärung selbst Augustin und Damascen vereinbar waren. Allein Albrecht der Große hatte dieß so weit ausgedehnt, daß der Wille auch gegen die Vernunft, und gegen alle innern Gesetze müsse wählen können, ob er gleich ein Vermögen der vernünftigen Seele blieb, weil eben

die

die Vernunft ihm die verschiedenen Fälle zur Auswahl vorhalten mußte.**)

*) Dieß ist der Fall vorzüglich bey Peter dem Lombarden und Hildebert. Auch beym Alexander von Hales dürfte es schwer zu entscheiden seyn, auf welche Seite er eigentlich geneigt war. Anselm war Determinist, und Thomas scheint durch ihn und den Aristoteles auf sein System gekommen zu seyn. Aristoteles de anima III, 10. Thomas Aq. Summa I. qu. 82. art. 1.

**) Albertus M. Sent. II. dist. 24. art. 5.

§. 7.

Duns Scotus der im Abstrahiren nicht zu ersättigen war, und den sein Formalismus oft zu schiefen Ansichten führte, blieb hierbey nicht einmahl stehen, sondern sahe den Willen als durchaus unabhängig und abgesondert vom Verstande an, weil er die Freiheit zu verlieren fürchtete, wenn der Wille sich nur im geringsten nach Bestimmungen des Verstandes richten müsse. Ein thätiges Vermögen, das an sich bestimmt zum Handeln ist, und handeln muß, wenn es nicht gehindert wird, ist ein natürliches; was aber an sich unbestimmt ist, und diese Handlung, so wie die entgegengesetzte verrichten, oder auch handeln und nicht handeln kann, ist ein Wille. Warum nun dieser unbestimmt zu handeln vermag, jenes bestimmt handeln muß, darüber ist weiter nach keiner Ursache zu fragen, es ist ihnen wesentlich. Der Verstand

 fällt

fällt unter den Begriff eines Naturvermögens, denn er ist an sich bestimmt zum Verstehen, und hat es nicht in seiner Gewalt etwas zu verstehen oder nicht zu verstehen, einzustimmen oder nicht einzustimmen. Der Wille hingegen verhält sich zur Auswahl einer eigenen Handlung auf entgegengesetzte Weise. Selbst wenn er in dem Acte des Wollens begriffen ist, bleibt er zufällig, und dieses Wollen ist daher zufällig, nicht so daß zugleich mit dieser Handlung auch die entgegengesetzte geschehen könne, sondern nur wie fern anstatt der einen auch die entgegengesetzte auszuführen möglich wäre.

Duns Sc. Quaest. subt. IX. qu. 15. §. 4. 6. 13. Die Nominalisten kamen mit den Scotisten darüber in Streit, daß sie behaupten wollten, der Wille habe zwar vor dem Wollen das Vermögen einer solchen Freyheit, aber nicht in dem Acte, wenn schon gewollt sey. Occam Sent. I. dist. 38. qu. 1. Hervey trat den Scotisten gewisser Maßen bey, (Quodlib. I. qu. 1.) und Suarez ist auch der Meinung, daß eben im Acte des Wollens die Freyheit ausgeübt werde. Metaph. Disp. 19. Sec. 9. §. 3. Molina erklärte des Occams Meinung für gefährlich. De Concord. q. 14. a. 13. disp. 24.

§. 8.

Scotus war also ein voller Indeterminist und suchte diese Denkart vorzüglich in einer Widerlegung des Heinrich von Gent zu erweisen, welcher der Meinung des Thomas nicht abgeneigt war. Der

Wille,

Wille, meinte er, werde dadurch daß er durch die Vorstellungen des Verstandes oder andre Vorstellungen bestimmt werde, zu einem passiven Vermögen. Er könne auch nicht durch die Objecte bestimmt werden, weil diese natürlich handelten, und nichts entgegengesetztes das Freye bewirken könnte. Nichts außer dem Willen selbst, sey die vollständige Ursache des Wollens.*) Dieß hatten nun auch weder Thomas noch die Vertheidiger seiner Lehre gesagt, indem sie die Selbstthätigkeit des Willens nicht läugneten, sondern nur für seine Handlungen durchgängig bestimmende Gründe forderten, die sie im Allgemeinen in dem Willensvermögen selbst, in Rücksicht der besondern Fälle, in dem Verstande und den einzelnen Vorstellungen aufsuchen zu müssen glaubten. Hervey und Durand sagten daher: Der Mensch ist und bleibt Herr seiner Handlungen, sein Wille aber ist mit einer gewissen Nothwendigkeit oder Unveränderlichkeit für das Gute gestimmt. In Rücksicht des Besondern und Individuellen aber, wo sich immer das zu fliehende Uebel einmischt, ist für ihn alles zufällig. Zum einzelnen Acte des Wollens gehört also etwas das ihm zu dem Einen vor dem Andern bestimmt. Hier ist er freyer Wille, er kann auswählen. Dort ist er bloß Wille überhaupt, hier aber überlegt der Verstand und giebt die Kenntniß und mancherley Ansichten des Gegenstandes, nach denen sich der Wille selbst bestimmt.**)

*) Duns Sc. Sent. II. dist. 25. qu. 1. §. 2. 5. 6. sqq. §. 22.

**) Her-

**) Herveus Sent. II. dist. 25. qu. 1 et 2. Durandus Ibid. II. dist. 24. qu. 1.

§. 9.

Je mehr also im Thomistischen Systeme der Verstand herrscht, je mehr Fälle überdacht und überlegt werden, um so freyer ist der Wille. Je richtiger die Einsicht des Verstandes; je lebhafter seine Vorstellungen, um so eher bestimmt sich der Wille für das Wahre und Gute. In dieser Rücksicht, sagte Thomas, setze jedes moralische Vergehen entweder einen Irrthum, oder eine Unachtsamkeit des Verstandes voraus, wodurch man das Uebel für ein Gut erkenne, oder auf das mit einem an sich guten Dinge verknüpfte Uebel, nicht die gehörige Rücksicht nehme.*) Weil hiermit nun verschiedene Stellen der Aristotelischen Ethik zusammen stimmten, sich auch einige biblische Sprüche hieher ziehen ließen; so hatte man in der Schule des Thomas den Lehrsatz aufgestellt: **Jeder Sünder ist ein Unwissender.** (Omnis peccans est ignorans). Indem aber Scotus die freyen Handlungen vom Willen ganz allein ableitete; so konnten weder er noch seine Schüler diesem Satze seine volle Ausdehnung zugestehen, worüber mancherley Streitigkeiten zwischen den Thomisten und Scotisten, zu denen sich hierin auch die Nominalisten gesellten, entstanden.**)

*) Thomae Aq. Sum. I. qu. 63. art. 1 ad 4.

**) Thomae Aq. commentarii in Aristotelis Ethic. I. Lect. 3. oder Aristotelis Ethic. ad Nicom.

Nicom. edit. Du Vall I. c. 2. Zu den biblischen Stellen gehört vorzüglich Sprüchw. 14, 22: Die mit bösen Ränken umgehen, werden fehlen. (Nach der Vulg. Errant qui operantur malum.) Gewöhnlich kommt diese Untersuchung Sent. III. dist. 36. vor. Unter den spätern Scholastikern beschäftigen sich noch vorzüglich Suarez und unter den Protestanten Hornejus mit derselben.

§. 10.

Dem Systeme einer gleichgültigen Freyheit völlig gemäß, bestimmte Occam den Begriff eines freyen Willensvermögens, hielt aber dennoch dafür, daß ein solches durch Gründe der Vernunft nicht erweislich sey, dagegen er glaubte, daß die Erfahrung einleuchtend für ein solches entscheide. Diese Lehre scheint auch in seiner Schule die herrschende geblieben zu seyn, indem selbst der durch sein berühmtes Beyspiel bekannt gewordene Buridan, die Schwierigkeiten die in der Sache lagen, deutlich eingesehen zu haben scheint. Er war überzeugt, daß man gegen die Grundsätze des Verstandes verstoße, wenn man eine solche Freyheit erweisen wolle; allein da er glaubte, daß bey der Entscheidung für das Gegentheil, die Freiheit des Menschen gänzlich abgeläugnet werde, und eine gefährliche Lehre entstehe; so stützte er sich auf die Autorität mehrerer Heiligen und entschied für eine gleichgültige Freyheit, zumahl auch er meinte daß die Erfahrung für sie spreche.

Occamus Quodl. I. qu. 16. Est sciendum, quod voco libertatem proprietatem, qua possum *indif-*

feren-

ferenter et contingenter effectum ponere, ita quod possum eundem effectum *causare et non causare*, *nulla diuersitate* circa illam potentiam facta etc. — Buridanus Ethic. III. qu. 1. Vergl. Tiedemann V, 229.

§. 11.

Ganz entschieden für eine Freyheit des Gleichgewichts war Marsilius von Inghen. Er setzte in dieß Vermögen nicht nur die Freyheit der Seele von einer Nothwendigkeit oder dem Zwange, sondern er lehrte auch: Die Seele besitzt Freyheit vom Widerspruche, weil sie, wenn sie auch auf die eine Seite geneigt wäre, doch die andre erwählen könne, wenigstens ihr jederzeit der Aufschub möglich bleibe. Sie besitzt die Freyheit der Indifferenz, in gleichgültigen Fällen, ohne durch den Widerspruch gezwungen, zu entscheiden und diese Freyheit ist jederzeit eine Freyheit vom Widerspruche, aber nicht umgekehrt. Die Freyheit ist auch nicht von der Creatur selbst verschieden, sondern sie ist die Creatur selbst. Zu ihren Handlungen reicht aber die bloße Selbstbestimmung nicht aus, und die Seele hat daher Freyheit von Nothwendigkeit, Gleichgültigkeit und Widerspruch.

Marsilius ab Inghen Sent. II. qu. 16. art. 2. Seine Gedanken über die Einheit der Freyheit mit der Creatur selbst, sind ganz nominalistisch. Uebrigens sind mehrere seiner Einwürfe bloße Neckereyen am Systeme der Thomisten.

§. 12.

Es ist zu glauben, daß die Scholastiker unter den Jesuiten, da sie oft mit vielem Forschungsgeiste, und nicht ganz vergebens die tiefsten Abgründe der Philosophie durchsuchten, auch hier vielleicht einen Fund zu Tage gebracht haben würden, wenn nicht die Molinistischen Streitigkeiten sie hier auf Seitenwege gewendet hätten. Nothwendig wurden sie der Thomistischen Theorie hierdurch abgeneigt, und forderten auch eine Freyheit des Gleichgewichts, daher selbst Suarez und Mendoza glaubten, eine solche aus Gründen annehmen zu müssen. Freyheit, sagten sie, ist wenigstens ein Vermögen unter allen Erfordernissen, und bey ganz gleichen Umständen zu handeln oder nicht zu handeln. Sie flochten indessen viele aus dem kirchlichen Systeme herüber geleitete Ansichten in diese Materie, so daß man ihnen mit reinen philosophischen Gründen schwerlich zu folgen vermag.

Suarez Metaph. Disp. 19. Sec. 4. §. 8. Sec. 5. §. 1. Mendoza de anima c. 15. Sec. 3.

§. 13.

Das Beyspiel der Jesuiten und Dominikaner, und die eigenen Streitigkeiten unter den protestantischen Theologen über diesen Gegenstand, hielten die reinen Peripatetiker stets bey den subtilsten Untersuchungen zurück, und man findet bey den mehresten derselben ein Schwanken in ihren Meinungen und

ein

ein klügliches Vermeiden der anstößigsten Puncte, doch sind einige der angesehensten unter ihnen, vor das System des Gleichgewichts.*) Als aber Leibnitz durch den Satz des zureichenden Grundes gedeckt, diesen Gegenstand mit vorzüglicher Genauigkeit bearbeitete, gab derselbe der Lehre von einer moralischen Nothwendigkeit das volle Uebergewicht gegen die Cartesianer und Peripatetiker, und man kann seine Bemühungen als die Ausführung des Thomistischen Systems betrachten.

*) Horneji philosoph. moral. II. c. 5. §. 2. 3. 10. Stahlii Regulae I. disp. 4. reg. 2. §. 12. disp. 5. reg. 6. §. 10.

§. 14.

Es sind noch mehrere Streitigkeiten über einige hier einschlagende Gegenstände unter den Scholastikern rege gewesen, von denen wir nur einige hier kürzlich aufführen wollen. Die eine Streitfrage betraf das Wesen des Willens und der Freyheit. Hier meinte **Alexander von Hales**: es sey die Freyheit ein vom Verstand und Willen verschiedenes Seelenvermögen; **Albrecht der Große** hingegen setzte sie in ein Vermögen des Willens, das erst durch eine natürliche Fertigkeit seine Vollkommenheit erlange, und von dieser Vorstellungsart scheint **Bonaventura** nicht weit entfernt zu seyn, wenn er die Freyheit in eine Fertigkeit setzt, die durch das Zusammentreffen des Willens mit dem Verstande erregt wird, hernachmahls aber über beyde herrscht. **Thomas** erklärte die

die Freyheit für ein vom Willen nicht verschiedenes Vermögen, und Hervey schien sie vielmehr in die Willenshandlung selbst zu setzen. Aus diesen verschiedenen Abweichungen und mannichfaltigen Ansichten erwuchsen eine Menge Zänkereyen, die Durand endlich sehr gründlich dahin entschied, daß die Freyheit eine Eigenschaft eines Seelenvermögens, des Willens sey.

Alexander ab Ales Sum. II. qu. 73. membr. 1. art. 2. 3. Albertus M. Sent. II. dist. 24. art. 5. Bonaventura ibid. II. dist. 25. art. 1. qu. 4. Thomas Aq. Sum. I. qu. 83. art. 2. 3. 4. Herveus Quodl. I. qu. 1. Durandus Sent. II. dist. 25. §. 7. Die Nominalisten welche die Seelenvermögen nicht abgesondert zu betrachten pflegten, unterschieden sich hier merklich von den Realisten.

§. 15.

Eine andre Frage hatte vornehmlich Scotus angeregt: Ob eine freye oder zufällige Handlung erfolgen könne, wenn die vorhergehende Ursache (causa prima) aus Naturnothwendigkeit gewirkt habe. Bey seinen strengen Begriffen von Freyheit, glaubte er diese Frage auch verneinen zu müssen, und fand nicht nur in seiner Schule, sondern selbst bey einigen der spätern Thomisten Beyfall, die eine ähnliche Meinung in einigen Stellen des englischen Vaters finden wollten. Andre hingegen, als Capreolus, Ferrarius, und Cajetan legten mit Beziehung auf andre Stellen,

Stellen, ihren Lehrer auf die entgegengesetzte Weise aus und sahen die Folge in dem Schlusse der Scotisten nicht ein. Die zweyte Ursache, sagten sie, könne ja zu dem Effecte erst dasjenige beytragen, wodurch er frey und zufällig werde; dieß wollten ihnen die Indeterministen nicht zugestehen und Suarez selbst erklärte sich also für den Scotus, dahingegen sich Gabriel Biel mehr auf die Seite der Thomisten neigte.

Duns Sc. Sent. I. Dist. 38. ad 1. Dist. 39. ad 1. Cajetanus Sum. I. qu. 14. art. 13. Qu. 19. art. 8. Ferrarius contra gentes c. 67. Capreolus Sent. I. dist. 38. Die vom Thomas hieher gezogenen Stellen sind Qu. 14. art. 13. Qu. 19. art. 8. Aus seinen Aeußerungen folgt nichts mehr, als daß die Dinge, zufällig oder nothwendig, so erfolgten wie es Gott wolle, und es mit dem Ganzen harmonire, je nachdem sie Gott durch nothwendige oder zufällige Ursachen bewirken lasse. Suarez l. c. Dist. 19. Sec. 3.

Ueber

Ueber den Begriff der Wahrheit und dessen Bestimmung in der scholastischen Philosophie.

§. 1.

So viel Aristoteles auch für die Wahrheit und deren Entdeckung gethan hatte, so war er doch in Bestimmung des Begriffs derselben nicht genau verfahren, indem er nicht einmal eine Erklärung derselben gegeben hatte. Man fand bey ihm im Gegentheil oft Merkmahle der Wahrheit aufgestellt, die einander zu widerstreiten schienen, indem sie bald bloß etwas im Verstande seyn sollte,*) bald in den Gegenständen selbst aufgesucht zu werden schien.**) Oft kam sie bloß dem Verstande, wiefern er in seinen Urtheilen Begriffe verbindet und trennet, zu,***) oft redete er so, als ob er auch einzelnen Wahrnehmungen und Begriffen Wahrheit beylegen wollte,†) und schien auf diese Weise den Grund des Wahren, bald in den Gegenständen, bald in der Erkenntniß allein zu suchen.

*) Aristoteles de interpr. I. 1. §. 5. Metaph. VI. 3. (Antiq. interpr. c. 2.)

**) Arist. Metaph. II. 1. 2.

***) De anima III. 7. §. 1. (Ant. Int. cap. 6.) Metaph. IX. 5. (A. i. c. 2.) 6. De Interpr. I. 1.

†) De anima II. 6. §. 3. III. 8. §. 9. sqq. Metaph. IX. 7.

§. 2.

§. 2.

Man konnte aus diesen Mißstimmungen leicht sehen, daß Aristoteles die Wahrheit in mancherley Sinne genommen haben mußte, allein welches nun die allgemeinste Bedeutung wäre, die überall zum Grunde liege, auf wie vielerley Weise die Wahrheit betrachtet werden könne, und was sie eigentlich an sich sey, dieß waren Untersuchungen auf die seine Ausleger unter den Scholastikern bald hingeleitet werden mußten, indem sie ein großes Interesse mit sich führten, wenn es überhaupt der Zweck jener Philosophen war, Wahrheit aufzusuchen.

§. 3.

Bey ihren Vorarbeitern fanden sie der Hülfe wenig. Der heil. Augustin hatte nicht an Ausgleichung der verschiedenen Begriffe gedacht, ja noch vielmehr Vieldeutigkeit in die Sache gebracht.*) Der Commentator war ebenfalls unbestimmt geblieben. Und ob man schon beym Rabbi Isaak**) die Erklärung fand, daß die Wahrheit eine Ausgleichung oder Verähnlichung (adaequatio) des Verstandes mit dem Gegenstande wäre; so wurde doch hiermit immer noch nicht bestimmt, worin diese Verähnlichung bestehen sollte. Man sahe dabey nicht, ob die Wahrheit bloß etwas im Verstande sey, und wäre dieses, ob sie bloß seinen Urtheilen, oder ob sie auch den einzelnen Begriffen beygelegt werden könnte, ja es drängte sich doch immer der Gedanke auf, daß so wie

wah-

wahres Gold kein falsches wäre, auch ein jedes Ding, ohne daß es gedacht werde, ein wahres Ding seyn müsse.

*) Augustini Opp. Tom. I. Antwerp. 1700. p. 277. Soliloquium II. 5.
Certe hic lapis est, et ita verus est, si non se habet aliter ac videtur, et lapis non est, si verus non est, et non nisi sensibus videri potest. — Verum est quod ita se habet vt cognitori videtur, si velit possitque cognoscere.
De vera relig. c. 36. p. 575. Sed cui saltem illud manifestum est falsitatem esse, qua id putatur esse, quod non est, intelligit eam esse veritatem, quae ostendit id quod est. De libero Arbitrio lib. II. c. 12. 13. 14.

**) Thomae Aquin. Summa I. qu. 16. art. 2. Isaac dicit in libro de definitionibus, quod veritas est adaequatio rei et intellectus.

§. 4.

Nun hatte zwar Anselmus von Canterbury in einem weitläuftigen Dialog eine Untersuchung über die Wahrheit angestellt, bey der er sie sowohl im Reden, als in den Urtheilen und in dem Wesen der Dinge betrachtete. Indem er aber den Begriff derselben auf eine durch das Gemüth bloß wahrzunehmende Richtigkeit (rectitudo sola mente perceptibilis) zurückführte, that er doch immer nichts weiter, als daß er ein anderes Wort, was hier nichts mehr als Wahrheit sagte, unterschob. Eigentlich meinte er,

ein Ding sey wahr, wenn es dasjenige sey, was es seyn sollte, dieß aber könne bloß durch den Verstand erkannt werden.

Anselmus Cantabr. de veritate c. 8. et. 9. Opp. ed. Gerberon p. 109.

§. 5.

Jene Erklärung des Augustin (§. 3. a.) legte nun Albrecht der Große bey einer Definition zum Grunde, in welcher er die Wahrheit mehr metaphysisch als logisch betrachtete, ohne jedoch im Stande zu seyn die hier herrschenden Dunkelheiten durch seine Betrachtungen aufzuklären, oder sich über den eigentlichen Sinn genau zu bestimmen. Diese schwere Arbeit blieb seinem tiefdenkenden Schüler dem heil. Thomas, welcher auch so glücklich war, einige Strahlen des Lichts in diese Finsterniß zu bringen.

Alberti M. Sentent. I. dist. 8. a. 1. licet verum multis sumatur modis, tamen hoc dicitur verum, idem quod extraneae naturae impermixtum.

§. 6.

Bey mehreren Gelegenheiten wurde der englische Vater auf die Untersuchung dieses Begriffs geleitet, die er sowohl bey seinen Erklärungen über mehrere Schriften des Aristoteles, als bey seinen Auslegungen der Sentenzen, vorzüglich aber in einer eigenen Abhandlung und in seiner Summa Theologiae an-

anstellte, so daß man nachfolgende Theorie aus seinen Werken herausziehen kann.

§. 7.

So wie das Gute dasjenige ist wornach das Verlangen strebt, so ist das Wahre dasjenige wornach der Verstand strebt. Es ist der Zweck der Erkenntniß, und eine Erkenntniß ist wahr, wiefern sie mit der erkannten Sache übereinstimmt. Daher ist die Wahrheit eine Uebereinstimmung zwischen dem Verstande und einer bestimmten Sache, und der Grund der Wahrheit muß also aus einem Verstande abgeleitet werden.

Summa I. qu. 16. art. 1. Reſpondeo: Dicendum quod ſicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id, in quod tendit intellectus. — Sicut autem bonum eſt in re, in quantum habet ordinem ad appetitum et propter hoc ratio bonitatis deriuatur a re appetibili in appetitum, ſecundum quod appetitus dicitur bonus, prout eſt boni; ita (cum verum ſit in intellectu ſecundum quod conformatur rei intellectae) neceſſe eſt quod ratio veri ab intellectu deriuatur, vt res etiam intellecta vera dicatur, ſecundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

§. 8.

Ein Ding aber kann auf einen Verstand bezogen werden, wie das zu messende zum Maaßstabe,

nehmlich, auf einen Verstand, der es verursacht; so wie ein Kunstwerk wahr oder falsch genannt wird, je nachdem es mit der Absicht und dem Begriffe des Künstlers übereinstimmt oder nicht. Auf diese Weise ist jedes Ding wahr in Beziehung auf den göttlichen Verstand. Ein Stein ist ein wahrer Stein, wenn er so ist, wie ihn Gott vorher (a priori) gedacht hat. Das Ding kann aber auch zufälliger Weise auf einen Verstand bezogen werden, wie der Maaßstab zu dem zu messenden, und dieß ist der Fall bey unserm speculativen endlichen Verstande. Denn hier ist der Verstand wahr oder falsch, je nachdem er mit dem Dinge zusammenstimmt oder davon abweicht. Wahrheit ist daher ursprünglich in dem Verstande, abgeleiteter Weise in den Dingen, wiefern sie vergleichbar sind mit dem Verstande ihres Urhebers.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem poteſt habere ordinem, vel per ſe, vel per accidens. Per ſe quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet ſecundum ſuum eſſe; per accidens autem, ad intellectum, a quo cognoſcibilis eſt. Vnde vnaquaeque res dicitur vera abſolute, ſecundum ordinem ad intellectum a quo dependet, et inde eſt quod res artificiales dicuntur verae, per ordinem ad intellectum noſtrum; dicitur enim domus vera, quae aſſequitur ſimilitudinem formae, quae eſt in mente artificis. — Et ſimiliter res naturales dicuntur eſſe verae, ſecundum quod aſſequuntur ſimilitudinem ſpecierum, quae ſunt in mente diuina. Dicitur enim verus lapis, quia aſſequitur propriam lapidis naturam ſecundum praeconceptionem intellectus diuini. Sic

ergo

ergo veritas principaliter eſt in intellectu, ſecundario vero in rebus, ſecundum quod comparantur ad intellectum, vt ad principium. Summa l. c. qu. 16. art. 1.

Conſiderandum autem, quod aliqua res comparatur ad intellectum dupliciter. Vno modo ſicut menſura ad menſuratum, et ſic comparantur res naturales ad intellectum ſpeculatiuum humanum, et ideo intellectus dicitur verus, ſecundum quod conformatur rei, falſus autem, ſecundum quod discordat a re. — Alio autem modo res comparantur ad intellectum ſicut menſuratum ad menſuram, vt patet in intellectu practico qui eſt cauſa rerum. Vnde opus artificis dicitur eſſe verum, in quantum attingit ad rationem artis, falſum vero in quantum deficit a ratione artis. Et quia omnia etiam naturaliter comparantur ad intellectum diuinum, ſicut artificiata ad artem, conſequens eſt vt quaelibet res dicatur eſſe vera, ſecundum quod habet propriam formam, ſecundum quam imitatur artem diuinam. Commentar. in Lib. I. de Interpr. lectione 3.

§. 9.

Demnach iſt jedes Ding wahr, wiefern ihm die ſeiner Natur eigenthümliche Form (ſein Weſen) zukommt, und das Ding und das Wahre (metaphyſiſch genommen) ſind Wechſelbegriffe.

Omnes res eſt vera, ſecundum quod habet propriam formam naturae ſuae. Summa qu. 16. art. 2. —

Ergo

Ergo dicendum, quod verum eſt in rebus et in intellectu. Verum autem quod eſt in rebus, convertitur cum ente ſecundum ſubſtantiam, ſed verum quod eſt in intellectu, conuertitur cum ente, vt manifeſtatiuum cum manifeſtato. Ibid. art. 3. ad 1.

§. 10.

Wiefern nun die Vorſtellungen der Sinne oder des bloß begreifenden Verſtandes, übereinſtimmend ſind mit den Gegenſtänden; ſo iſt zwar in dieſen Vorſtellungen Wahrheit, allein dieſe Wahrheit wird durch die Vorſtellung nicht erkannt. Denn weder die Sinne noch der bloß begreifende Verſtand können jene Uebereinſtimmung einſehen, ſondern ſie nehmen ſolche nur auf. Allein der Verſtand, wie fern er in ſeinen Urtheilen verbindet und trennet, (intellectus componens et diuidens) vermag dieſe Zuſammenſtimmung zu erkennen, und urtheilt daher, ob das Ding ſo ſey, wie es gedacht oder wahrgenommen werde. Daher erkennet er allein die Wahrheit, und ſie kommt im eigentlichen Verſtande nur ihm, nicht den Sinnen und dem begreifenden Verſtande zu.

Reſpondeo: Dicendum, quod verum ſecundum ſui primam rationem, eſt in intellectu. Cum autem omnis res ſit vera, ſecundum quod habet propriam formam naturae ſuae; neceſſe eſt quod intellectus in quantum cognoſcens ſit verus, in quantum habet ſimilitudinem rei cognitae. — Vnde *conformitatem iſtam cognoſcere eſt cognoſcere veritatem*, hanc autem nullo modo ſenſus cognoſcit. — Intellectus autem conformitatem

ſui

ſui ad rem intelligibilem, cognoſcere poteſt, ſed tamen non apprehendit eam, ſecundum quod cognoſcit de aliquo, quod quid eſt; ſed quando iudicat rem ita ſe habere, ſicut eſt forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoſcit et dicit verum, et hoc facit componendo et diuidendo. — Veritas quidem igitur poteſt eſſe in ſenſu, vel in intellectu cognoſcente quod quid eſt, vt in quadam re vera, non autem vt cognitum in cognoſcente, quod inportat nomen veri, et ideo proprie loquendo, veritas eſt in intellectu componente et diuidente, non autem in ſenſu, neque in intellectu cognoſcente quod quid eſt. Summa qu. 16. art 2.

Ad huiusmodi igitur euidentiam conſiderandum, quod veritas in aliquo inuenitur dupliciter. Vno modo ſicut in eo quod verum eſt, alio modo ſicut in dicente vel cognoſcente verum. Inuenitur autem veritas ſicut in eo quod eſt verum tam in ſimplicibus quam in compoſitis, ſed ſicut in dicente vel cognoſcente verum, non inuenitur niſi ſecundum compoſitionem et diuiſionem. — Et ſicut res dicitur vera per comparationem ad ſuam menſuram, ita etiam ſenſus vel intellectus, cuius menſura eſt res extra animam. Vnde ſenſus dicitur verus, quando per formam ſuam conformatur rei extra animam exiſtentem. — Et hoc etiam modo intellectus apprehendens quod quid eſt, abſque compoſitione et diuiſione ſemper eſt verus. Eſt autem conſiderandum quod quamuis ſenſus proprii obiecti ſit verus, non tamen cognoſcit hoc verum. Non enim poteſt cognoſcere habitudinem conformitatis ſuae ad rem, ſed ſolam rem apprehendit. Intellectus

au-

autem poteſt huiusmodi habitudinem conformitatis cognoſcere, et ideo ſolus intellectus poteſt cognoſcere veritatem. — Cognoſcere autem praedictam habitudinem, nihil eſt aliud quam iudicare ita eſſe in re vel non eſſe, quod eſt componere et diuidere; et ideo intellectus non cognoſcit veritatem, niſi componendo vel diuidendo per ſuum iudicium. De interpr. I. lectione 3.

§. 11.

Ob nun gleich in Gott kein Verbinden und Trennen gedacht werden kann; ſo liegt doch in ſeinen Vorſtellungen die höchſte Wahrheit, weil er durch ſie die Dinge ganz ſo denkt wie ſie ſind, und ſein Verſtand iſt der Maaßſtab und der Grund alles Daſeyns und alles Verſtandes außer ihm.

Dicendum: Quod ſicut dictum eſt, veritas inuenitur in intellectu, ſecundum quod apprehendit rem vt eſt, — hoc autem maxime inuenitur in Deo; nam ſuum intelligere eſt menſura et cauſa omnis alterius eſſe, et omnis alterius intellectus. — Vnde ſequitur, quod non ſolum in ipſo ſit veritas, ſed quod ipſe ſit ipſa ſumma et prima veritas. Ergo dicendum eſt, quod licet in intellectu diuino non ſit compoſitio et diuiſio, tamen ſecundum ſuam ſimplicem intelligentiam, iudicat de omnibus et cognoſcit omnia complexa. Summa. qu. 16. art. 5.

§. 12.

Wenn auch die Wahrheit, wiefern wir auf den göttlichen Verſtand ſehen, eher in dem Verſtande als

in

in den Dingen gedacht werden muß; so kommt sie doch diesen abgeleiteter Weise zu, wiefern sie mit den göttlichen Begriffen übereinstimmen. Auf diese Weise sind alle Dinge nur wahr durch eine erste Wahrheit, der sie ihrem Wesen nach gleich gemacht sind, und so viel es Wesen und Formen der Dinge giebt; so ist es doch nur Eine Wahrheit in dem göttlichen Verstande. Sehen wir aber auf die Wahrheit, so wie sie in jedem einzelnen Verstande, nach seinen eigenen Gründen liegt; so giebt es in den vielen erschaffenen Verstandeswesen viele Wahrheiten, denn in jedem derselben sind mehrere erkannte Dinge beysammen.

Dictum eſt autem, quod veritas per prius eſt in intellectu, per poſterius in rebus, ſecundum quod ordinantur ad intellectum diuinum. Si ergo loquamur de veritate prout exiſtit in intellectu, ſecundum propriam rationem, ſic in multis intellectibus ſunt multae veritates, et in vno et eodem intellectu ſecundum plura cognita. — Si vero loquamur ſecundum quod eſt in rebus, ſic omnes ſunt verae *vna prima veritate, cui vnumquodque aſſimilatur ſecundum ſuam entitatem.* Et ſic licet plures ſint eſſentiae vel formae rerum, tamen *vna* eſt veritas diuini intellectus, ſecundum quam omnes res denominantur verae. Art. 6. Der heil. Thomas ist hier etwas undeutlich; allein man siehet doch, was er sagen will. Die Wahrheit ist nehmlich ihrem Inhalte nach immer nur eine und ebendieselbe. Allein in dem endlichen Wesen kann sie mehrmahls gedacht werden, wie weit diese die Dinge so denken, wie sie der göttliche Verstand denkt.

§. 13.

§. 13.

Wäre kein ewiger Verstand, so gäbe es auch keine ewige Wahrheit; da nun der göttliche Verstand allein ewig ist: so kommt auch der Wahrheit nur allein in ihm eine Ewigkeit zu. Indem nun in ihm auch kein Wechsel der Meinungen statt findet; so ist auch in ihm die Wahrheit unveränderlich. Allein in den endlichen Wesen ist sie veränderlich, doch nicht also, als ob sie das Subject der Veränderung wäre, — als ob das Wahre an sich verändert würde — sondern in sofern als der endliche Verstand, von der Wahrheit zum Irrthume übergehen kann.

Similiter etiam quod res denominantur verae a veritate intellectus. Vnde ſi nullus intellectus eſſet aeternus, nulla veritas eſſet aeterna, ſed quia ſolus intellectus diuinus eſt aeternus, in ipſo ſolo veritas aeternitatem habet. Ibid. art. 7.

Mutabilitas veritatis conſideranda eſt circa intellectum. — Si ergo ſit aliquis intellectus, in quo non poſſit eſſe alternatio opinionum, in eo eſt immutabilis veritas. Talis autem eſt intellectus diuinus. Vnde veritas diuini intellectus eſt immutabilis, veritas autem intellectus noſtri mutabilis eſt, non quod ipſa ſit ſubiectum mutationis, ſed in quantum intellectus noſter mutatur de veritate in falſitatem. Art. 8.

§. 14.

Als erstem Versuche einer zusammenhängenden Theorie, kamen der Untersuchung des heil. Thomas aller-

allerdings große Vorzüge zu. Sie zeigte das Wahre als etwas, das in den Dingen selbst sey, und auch zugleich als etwas, das man in der Erkenntniß finde. Da er nun auch auf die Wahrheit in Reden hin und wieder Rücksicht genommen hatte; so lag in seiner Darstellung die Unterscheidung der dreyfachen Wahrheit, der Wahrheit in den Dingen, in der Erkenntniß und in dem Reden. (Veritas in essendo seu metaphysica, in cognoscendo seu logica, in loquendo seu ethica.) Sie gab dabey den Quell aller Wahrheit an, indem jede Wahrheit auf den göttlichen Verstand zurückgeführt wurde; Sie zeigte, daß die Wahrheit des Dinges nichts zu den Dingen hinzuthue, und half vorzüglich die abweichenden Stellen des heil. Augustin und des Stagiriten mit einander ausgleichen. Denn wenn nun Aristoteles gesagt hatte: Wahrheit sey bloß im Verstande; so konnte man ihn also auslegen, daß er hier von der Wahrheit in der Erkenntniß geredet habe, die von der Wahrheit in den Dingen unterschieden werden mußte, und sowohl er als der heil. Augustin, waren in keine Widersprüche verfallen, wenn sie die Wahrheit bald in den Gegenständen, bald in den erkennenden Wesen aufsuchten.

§. 15.

Allein auf der andern Seite fehlte noch sowohl in Ansehung des Inhaltes als der Darstellung vieles an der Vollständigkeit, zumahl wenn man auf die

meta-

metaphysische Wahrheit hinsahe. Thomas sagte zwar: Ein jedes Ding sey wahr, weil es mit dem Begriffe, den sich Gott von demselben mache, zusammenstimme. Allein wie nun ein Ding überhaupt beschaffen seyn müsse, wenn eine solche Zusammenstimmung möglich seyn sollte, das war in dieser Theorie immer nicht aufzufinden. Dazu ließen sich noch mancherley Fragen aufwerfen, wenn man mit spitzfindigen Augen die Gedanken des englischen Vaters mustern wollte; und im scholastischen Zeitalter, wo man der Kunst des Grüblers ein nicht geringes Verdienst beymaß, fanden sich immer Männer die sich bemüheten Schwierigkeiten aufzusuchen, um ihre Geschicklichkeit bald in dem Verflechten des Knotens, bald in seiner Auflösung zu zeigen.

Unter den nächsten Schülern und Zeitgenossen des Thomas beschäftigte sich vorzüglich Aegidius von Colonna oder der Römische mit der Untersuchung über die Wahrheit, die er zwar sehr vielseitig betrachtete, ohne jedoch tiefer in die Untersuchung einzudringen, als daß er die verschiedenen Bedeutungen des Wortes angab. Quodlib. p. 213. sqq. vergl. Tiedemann IV. 593. Sehr unbestimmte und unentwickelte Begriffe hatte dagegen Bonaventura. Sent. 1. dist. 8. 9. 1ª §§. 12. sqq.

§. 16.

Eine Hauptfrage für die scholastische Untersuchung wurde es nun: ob die den Dingen zukommende Wahrheit in der Metaphysik untersucht werden müßte?

müßte? Duns Scotus hatte sich hier auf eine weitläuftige Betrachtung eingelassen, in welcher er, mehr aus Sucht nach Eigenthümlichkeit, als aus reiner Liebe zur Wahrheit, die Theorie des Thomas zu tadeln und zu drehen suchte. Denn es konnte doch wohl bloß Künsteley und Entstellung der Hauptfrage heißen, wenn er die Meinung widerlegte, daß die Wahrheit das Object des Verstandes sey, und statt dessen das Ding, als das Allgemeinste, für dieses Object erklärte. Denn was wäre wohl die Erkenntniß des Dinges, wenn sie keine Wahrheit hätte!

Propter istam rationem concedendum est, quod primum obiectum intellectus non potest esse aliquid, nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se intelligibili. — Cum autem quodcunque ens sit per se intelligibile, et nihil potest in quocunque essentialiter includi nisi ens; sequitur quod primum obiectum intellectus erit ens. Duns Scoti Quaest. subtiliss. VI. qu. 3. §. 4.

§. 17.

Seine Vorstellung von der Wahrheit selbst, war von der Thomistischen der Sache nach nicht verschieden, nur daß der subtile Lehrer jederzeit eine Menge Unterscheidungen aufzusuchen wußte, bey denen man sich oft ganz in den Gedanken verliert, und beklagen muß, daß die Liebe zur Originalität einen so feinen Kopf verleiten konnte, da noch Staubwolken zu erregen, wo er vermögend gewesen wäre durch den dicksten Nebel hindurch zu dringen.

§. 18.

§. 18.

Wahrheit, sagte er, ist in den Dingen und in dem Verstande; und er gab hier im Wesentlichen dieselben Verhältnisse wie Thomas an, indem er die Wahrheit auf einen hervorbringenden, und einen erkennenden Verstand bezog, nur daß Scotus seine Gedanken jederzeit ziemlich schwerfällig vorzutragen pflegte. Im ersten Falle, sagte er, ist überhaupt die Wahrheit eine Uebereinstimmung des Hervorgebrachten mit dem Hervorbringenden, und zwar entweder bestimmt nach völliger Gleichheit, wie bey dem Sohne Gottes, oder durch Nachbildung, wie in den Creaturen, welche ihrem Urbilde (der Vorstellung in Gott), gewissermaßen verähnlicht nachgebildet sind.

Dicendum est ad quaestionem aliter, et primo distinguendum est de vero. Est enim veritas in rebus, et veritas in intellectu. In rebus dupliciter, in genere, videlicet per comparationem ad producentem, et per comparationem ad cognoscentem, siue intelligentem. Primo modo dicitur veritas, absolute conformitas producti ad producens, aut determinate conformitas talis, secundum adaequationem, aut determinate conformitas secundum imitationem. Et licet primus istorum trium modorum videatur esse communis secundo et tertio, tamen, si nomen veri imponatur, ad significandum quodcunque trium praedictorum, secundum propriam rationem erit aequiuocum. Secundus modus inuenitur in filio Dei, qui veritas est, quia est summa similitudo principii, haec est conformitas cum adaequatione. Ter-

Tertius modus, inuenitur in creatura, quae imitatur exemplar, cui aliquo modo assimilatur defectiue tamen, alias non diceretur imitari. Ibid. §. 5. schol. 2. Wäre nehmlich die Creatur ihrer Vorstellung in Gott völlig gleich, so müßte sie selbst eine Vorstellung seyn.

§. 19.

Im zweyten Falle, oder in Beziehung auf einen erkennenden Verstand, unterschied Scotus äußerst dunkel und unverständlich, wie ein Ding auf dreyerley Weise wahr seyn könne. Er scheint damit sagen zu wollen: Ein Ding könne wahr genannt werden, 1) wiefern seine Merkmahle (manifestatiua) hinreichend wären, daß ein Verstand, dem das Vermögen zukäme diese Merkmahle zu erkennen, auch das Ding erkennen könnte; 2) wiefern die Vorstellungen des endlichen Verstandes, gewissermaßen ähnlich wären den Gegenständen, (den Gegenstand vorstellten), und weil 3) nach dieser Verähnlichung das Ding im Verstande wäre, wie das Erkannte in dem Erkennenden. Alle diese Unterscheidungen sagten also weiter nichts, als: ein Ding könne wahr genannt werden, wiefern es durch einen Verstand erkennbar sey.

Secundo modo, seu per comparationem ad intellectum, dicitur res vera tripliciter; primo, quia sui manifestatiua, quantum est de se, cuicunque intellectui potenti manifestationem cognoscere: secundo, quia assimilatiua intellectus assimilabilis, qui non est nisi intellectus creatus: tertio, quia

quia facta manifestatione, vel assimilatione, res in intellectu est sicut cognitum in cognoscente. Ibid. §. 5.

§. 20.

Das Wahre, fährt er fort, ist auch auf zweyerley Weise in dem Verstande, nachdem derselbe in seinen doppelten Operationen, dem bloßen Begreifen und dem Urtheilen und Schließen mit Gegenständen übereinstimmen kann. Hier macht Scotus die wichtige Bemerkung, daß in Ansehung der einfachen Begriffe, im Verstande gar keine Falschheit oder Unwahrheit, sondern nur Unwissenheit statt finden könne. Was aber zusammengesetzte Begriffe betreffe; so könne der Verstand in Ansehung ihrer, formaliter zwar nicht irren, wohl aber virtualiter, wenn er etwas unter einer dem Dinge nicht zukommenden Bestimmung begreife. Daher war es ein Lehrsatz: circa composita cadit deceptio per accidens, non circa simplicia.

Verum autem in intellectu duplex est, secundum eius duplicem operationem, secundum quarum vtramque natum est conformari obiecto, vt mensuratum mensurae. Est autem inter istas veritates differentia vna, quod primae falsitas non opponitur, sed ignorantia tantum, et sic intelligitur illud de anima, *quod intellectus circa quod quid est, semper est verus*, sicut sensus circa proprium sensibile: et *hoc est intelligendum praecise circa conceptum simpliciter simplicem.* Nam intellectus simplex circa conceptum non simpliciter sim-

ſimplicem, licet non poſſit eſſe formaliter falſus, poteſt tamen eſſe virtualiter falſus, apprehendendo aliquid ſub determinatione ſibi non conveniente. Ibid. Schol. 2. §. 6. Was Scotus eigentlich mit der letztern Unterſcheidung ſagen will, ſehe ich nicht deutlich ein. Denn wenn der Verſtand in den Begriff einer Sache, eine Beſtimmung aufnimmt, die in derſelben nicht liegt; ſo hat er gar nicht den Begriff dieſer, ſondern einer andern Sache, welcher Fall nur beym Urtheilen eintreten kann, alſo zur zweyten Operation gehört. Wollte Scotus aber ſagen: der Verſtand habe jederzeit der Form nach richtige Begriffe; (denn enthielten die Begriffe widerſprechende Merkmahle, ſo wären es keine eigentlichen Begriffe;) allein er könne Gegenſtände, die unter dieſe Begriffe nicht gehörten, unter ſie ſubſumiren wollen, wo alsdenn die Begriffe virtualiter falſch wären; ſo läßt ſich doch auch dieſe Schwierigkeit nicht ganz leicht von den einfachen Begriffen wegräumen, wenigſtens iſt es hier nicht geſchehen. Uebrigens heißt in der ſcholaſtiſchen Philoſophie conceptus ſimplex der bloße Begriff, nicht gerade der einfache; denn dieſer wird conceptus ſimplicer ſimplex in der Sprache der Scotiſten genannt.

§. 21.

Der zweyten Art von Wahrheit, in den Urtheilen und Schlüſſen, wird die Unwiſſenheit privativ, die Unwahrheit conträr entgegengeſetzt, wenn nehmlich Begriffe mit einander verknüpft werden, deren Gegenſtände in der Sache nicht verknüpft ſind. Keine von beyden Wahrheiten iſt aber objectiv im

Verstande, wenn er nicht über seine Handlung reflectirt, (seine Begriffe oder Urtheile vergleicht, ob er sie verbinden oder trennen soll oder muß), und sie auf das Object bezieht, welches nur durch Zusammensetzen und Trennen möglich ist. In beyden Operationen, dem bloßen Begreifen und den Urtheilen und Schließen, ist die Wahrheit formaliter im Verstande, in der letztern Operation aber ist sie auch objectiv in demselben.

Secundae autem veritati opponitur ignorantia priuatiue et falſitas contrarie, quando ſcilicet vniuntur quae in re non ſunt vnita. Secunda differentia eſt in modo eſſendi veritatis in hac operatione, et illa. Licet enim ſit in vtraque operatione veritas propria formaliter, non tamen obiectiue, ſed tantum in ſecunda. Nam neutra veritas eſt in intellectu obiectiue, niſi reflectente ſe ſuper actum ſuum comparando illud ad obiectum, quae reflexio ſcilicet in cognoſcendo, quod actus talis eſt ſimilis, vel diſſimilis non eſt ſine compoſitione et diuiſione. Patet autem diſtinctio iſtorum modorum eſſendi veritatis in intellectu ſcilicet formaliter et obiectiue. Ibid. §. 6.

§. 22.

Im Wesentlichen war das letztere gerade dasjenige was schon **Thomas von Aquino** (§. 10.) gesagt hatte, nur daß da wo bey dem englischen Vater noch Licht gewesen war, **Scotus** einen künstlichen Schatten anzubringen wußte, und mehrere äußerst dunkle

dunkle Erklärungen und Unterscheidungen des Wahren, noch jeden bloßen Schimmer täuschend machten. *) Allein darüber entschied er doch richtig, daß die Wahrheit, wiefern man sie als etwas im Verstande ansähe, zur Seelenlehre und der Logik gezogen werden müsse, dahingegen ihre Betrachtung als etwas in den Dingen zur Metaphysik gehöre. **)

*) Ibid. Schol. 3. §. 8. sqq.

**) Schol. 5. §. 15. Der heil. Thomas will auch daß die Wahrheit im Allgemeinen in der Metaphysik betrachtet werde, Metaph. II. lect. 1 et 2. allein er behandelt sie in derselben nur in wiefern Aristoteles ihm Veranlassung giebt.

§. 23.

Die Frage über diese in den Dingen liegende Wahrheit, wurde nun eine der schwersten in der Metaphysik, zumahl da Durandus und Hervey, der an Dunkelheit den Scotus selbst oft übertraf, einige neue Gedanken vorgetragen hatten. Es entstanden daher über alle Arten von Wahrheit der Meinungen immer mehrere, zumahl in der Folge die Schule der Thomisten Capreolus, Cajetan Javellus, Soncinas und auch Fonseca in der Auslegung des englischen Vaters nicht immer einstimmig, nicht immer glücklich gewesen waren.

§. 24.

Man war indessen doch darüber einig geworden, daß man allgemein die logische, metaphysische und mo-

ralische Wahrheit unterschied, die metaphysische jedoch für die allgemeinste hielt, daher Suarez in der Metaphysik von allen Arten handeln zu müssen glaubte, wie es nach ihm mehrere Philosophen, wenn sie in etwas ausführlich seyn wollten, zu thun pflegten. Auch dahin war man troß der dunkeln Bemerkungen des Scotus übereingekommen, daß man die Wahrheit fast allgemein als eine Uebereinstimmung zwischen dem Verstande und seinen Gegenständen, oder zwischen der Erkenntniß und der erkannten Sache erklärte, und also die Definition des Rabbi Isaac, die durch den heil. Thomas hervorgezogen worden war, (§. 3. 7.) anerkannte.

Suarez Metaph. Disp. VIII. p. 190. Tom. I. Etwas abweichend erklärte die Wahrheit Fonseca Metaph. IV. 2. qu. 6. Sect. 2. §. 2. Animaduertendum est, veritatem non dici quamlibet conformitatem. Nemo enim dixerit Conformitatem, quae cernitur inter quasuis res, praecisa omni cognoscendi potentia esse veritatem. Necesse igitur fuit, vt Veritas definiretur *Conformitas inter rem, et potentiam cognoscendi.*

§. 25.

Freylich wäre es besser gewesen, wenn der heil. Thomas diesen an sich richtigen Begriff völlig und bis dahin zergliedert hätte, daß er auf den Grund der Möglichkeit jener Uebereinstimmung, auf die Gleichheit der höchsten Gesetze des Denkens und der Dinge überhaupt gestoßen wäre, indem er dadurch

seinen

seinen Nachfolgern manche schwierige und weitschweifige Untersuchung erspart haben würde. Allein Vorarbeiter auf dem Wege zur Wahrheit, vermögen nicht jeden kleinen Hügel wegzuräumen, da ihr weit hinschauender Blick ihnen immer neue Felsen zeigt, die sie, troß des rauhen Pfades, getrost zu erglimmen streben. Aufsauberung der zurückgelassenen Hindernisse, wäre daher die größte Pflicht der nachfolgenden Wanderer. Allein im scholastischen Zeitalter konnte man sich nur selten solcher Nachfolger erfreuen, da der größere Theil getrost in die Fußtapfen des Vorgängers trat, der kleinere hingegen sich auf Seitenwege begab, um noch neue Hindernisse aufzusuchen, oder sich mit Dingen beschäftigte, die neben seinem Wege lagen.

§. 26.

Anstatt die tiefern Gründe der Theorie des Thomas aufzusuchen, waren Hervey und vorzüglich Durand in Verfolgung der Begriffe immer fortgegangen, ohne dabey den gemeinen Begriff von der Wahrheit zu berichtigen, auf welchem Wege sie zu Behauptungen kamen, die nothwendig Spaltungen unter den Philosophen hervorbringen mußten. Das Unbestimmte in der Erklärung der Wahrheit, als einer Uebereinstimmung zwischen dem Verstande und der Sache, war dem scharfsinnigen Durand aufgefallen, und er hatte daher die Untersuchung angestellt, auf welche Weise eine solche Uebereinstimmung statt finden könne. Da er nun sehr richtig bemerkte, daß hier von keiner wesentlichen Uebereinstimmung die

Rede

Rede seyn dürfe, weil sonst ganz heterogene Dinge, z. B. eine materielle Substanz, mit einem geistigen Wesen übereinstimmend seyn müßte, und weil die Dinge, wegen der Uebereinstimmung, in Rücksicht der allgemeinsten Bestimmungen, noch nicht wahr genennt würden: so war seine Betrachtung eine der wichtigsten, die jemahls über diesen Gegenstand angestellt worden ist. Er hätte zwar sehr leicht auf die allgemeinsten Gesetze der Dinge und des Verstandes stoßen können, vermöge welcher Wahrheit und Uebereinstimmung in beyden zu finden ist; allein da er in der Meinung stand, **daß nur da Wahrheit seyn könne, wo Erkenntniß wäre;** wurde er von dieser treffenden Bemerkung zurückgehalten.

Durandi a Sancto Porciano in Sententiis. Petri Lombardi Comment. Lugduni 1587. Lib. I. dist. 19. qu. 5. §. 8. Quantum ad secundum dicendum est, quod sit veritas et ex hoc apparebit an sit ens rationis an non. Quantum ad primum sciendum est, quod sicut communiter dicitur: veritas est conformitas vel adaequatio intellectus ad rem. Qualiter autem hoc sit intelligendum, aduertendum est, quod non est intelligendum de aequatione vel conformatione intellectus et rei, secundum illud quod sunt essentialiter, quia intellectus secundum illud quod est essentialiter, non habet aliquam conformitatem vel adaequationem cum re extra, immo magnam difformitatem, cum res extra sit, quandoque corpus, intellectus autem non, sed spiritus; aut si aliqua sit conformitas, non consistit in illa veritas, quia cum illa attendatur secundum naturam rerum

rerum aequaliter poteſt eſſe inter intellectum et res, quas nunquam intelliget vel intellexit, ſicut inter intellectum et res quas intelligit; veritas autem non eſt ſine cognitione, quare etc.

§. 27.

Es blieb ihm alſo nichts übrig, als daß er die Wahrheit im Verſtande entweder ſubjectiv oder objectiv aufſuchen mußte. Im erſten Falle konnte die intelligible Nachbildung (ſpecies intelligibilis), welche die Scholaſtiker durch den thätigen Verſtand zubereitet, in den leidenden Verſtand gleichſam eingedrückt dachten, eine ſolche Uebereinſtimmung geben, weil dieſe Nachbildungen ihren Gründen gewiſſermaßen ähnlich ſeyn ſollten, und bey denjenigen, welche dieſer Theorie nicht zugeneigt waren, konnte die Handlung der Erkenntniß (Actus intelligendi) ſelbſt, eine ſolche Aehnlichkeit enthalten.*) Allein dem Weſen nach war doch ſelbſt zwiſchen den im leidenden Verſtande, als dem Subjecte liegenden Nachbildungen keine eigentliche Uebereinſtimmung gedenkbar, weil der letztere zu einer ganz andern Gattung von Dingen als die äußern Gegenſtände und deren Accidenzen, gehörte. Sollte es aber eine bloße Uebereinſtimmung in der Vorſtellung ſeyn; ſo ging ja dieſe Nachbildung oder die Perception des Eindrucks (repraeſentatio rei per ſpeciem) gewöhnlich gleich einer Vorſtellung ohne Bewußtſeyn, der eigentlichen Erkenntniß — der Apperception würden die Leibnitzianer ſagen — in dem leidenden Verſtande vor,

wel-

welcher Erkenntniß die Wahrheit doch eigentlich zugeschrieben werden sollte.**)

*) Restat ergo quod talis conformitas attendatur secundum aliquid, quod est in intellectu subiectiue vel obiectiue. Et primum quidem dicunt aliqui, scilicet, quod conformitas intellectus ad rem, attenditur secundum id, quod est subiectiue in intellectu, quod est species rei, quae est similitudo eius; vel secundum negantes species, ipse est actus intelligendi qui est etiam similitudo rei. Ibid. §. 9.

**) Sed istud non videtur verum, quia talis conformitas vel esset in essendo vel in repraesentando; non in essendo, quia omne, quod est subiectiue in intellectu, est accidens, res autem exterior est quandoque substantia materialis, vel, si sit accidens, est accidens corporeum. Inter haec non potest esse similitudo vel conformitas in essendo, cum sint diuersorum generum. Nec potest attendi conformitas in qua consistit veritas in repraesentando, quia repraesentatio rei per speciem, apud intellectum praecedit saltem ordine naturae actum intelligendi. — Ibid. §. 10. 11.

§. 28.

Sollte aber der Gegenstand bloß durch die Handlung des Erkennens, und nicht durch etwas ihr Vorhergehendes vorgestellet werden, oder die Vorstellung selbst die Erkenntniß seyn; so war die Uebereinstimmung des Verstandes mit der Sache im erstern nicht subjectiv, sondern objectiv als Gegenstand seiner Be-

Betrachtung enthalten, indem er erkennen muß, daß der Gegenstand wirklich so sey wie er ist, (wie er vorgestellt werde?) gerade dieser und kein anderer gedacht werde.

Idem dato quod res repraesentetur secundum actum intelligendi solum, et non per aliquid prius, et quod repraesentatio sit ipsamet cognitio, adhuc conformitas in repraesentando vel in agnoscendo, non attenditur secundum aliquid quod sit subiectiue in intellectu, sed potius obiectiue; quia conformitas in repraesentando vel cognoscendo, praecise consistit in hoc, quod repraesentans vel cognoscens repraesentat vel cognoscit *rem sic esse sicut ipsa est*. Sed talis conformitas attenditur solum secundum id, quod se habet obiectiue ad intellectum. Ibid. §. 12. Im Ganzen herrscht zwar hier ziemliche Dunkelheit, allein man siehet doch, worauf Durandus hinaus gehet. Soll Wahrheit dem erkennenden Verstande zukommen; so müssen seine Begriffe und Urtheile mit dem was durch sie gedacht wird, übereinstimmen. Nun ist aber doch die Handlung des Verstandes das Verbinden einzelner Merkmahle zu Begriffen und deren Vergleichung unter einander ganz etwas anderes als der Gegenstand des Begriffs, und an sich demselben nicht ähnlich. Auf diese Weise findet man jene Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, in dem Verstande nicht subjectiv. Allein wenn der Verstand Merkmahle zusammen verbindet, die als Bestimmungen in den Gegenständen mit einander verbunden sind, oder verbunden seyn müssen, oder seine Begriffe zu wahren Urtheilen verknüpft; so findet der Verstand, wenn er die herausgebrachten Begriffe

griffe und Urtheile betrachtet, in diesen jene Ueberein- stimmung, die also auf diese Weise objectiv im Ver- stande liegt. Zwischen den Begriffen und ihren Ge- genständen findet sich ein solches Verhältniß, wie zwischen den Zeichen und der bezeichneten Sache. Ich muß hier überhaupt bemerken, was ich schon bey meiner Abhandlung über die Systeme der Nominalisten und Realisten hätte anführen sollen, daß die Begriffe von subjectiv und ob- jectiv bey den Scholastikern in einer ganz andern Bedeutung als bey uns genommen werden. Sub- jectiv ist bey ihnen ein Ding, wenn es selbst als ein Subject oder in einem Subjecte wirklich ist; ob- jectiv, wiefern es im Verstande ein Gegenstand der Betrachtung oder eine Beziehung auf einen Gegen- stand ist. So ist die Farbe der Wand (gemeiner Vor- stellung nach) in derselben als in ihrem Subjecte, und hat ein subjectives Daseyn. Allein in dem Ver- stande der sie denkt, ist sie objectiv; denn er der Ver- stand ist nicht gefärbt, sondern er betrachtet nur das Gefärbte durch eine Handlung die an sich nichts ähn- liches mit der Farbe hat. Die Begriffe und Urtheile sind subjectiv im Verstande, aber die Gegenstände derselben sind nur objectiv in ihm. Demnach sagt Durandus: die Begriffe stimmen nur mit den Gegen- ständen überein, wiefern sie auf letztere bezogen werden.

§. 29.

Wahrheit ist also eine bloße Relation zwischen dem Dinge, in wiefern es begriffen wird, dem Seyn im Begriffe, und dem realen Seyn außer dem Be- griffe. Sie ist daher ein bloßes Verstandsding und

in

in den Gegenständen ihrer Form nach nicht zu finden. Wohl aber liegt in diesen der Grund zu der Wahrheit und sie ist daher in ihnen materialiter enthalten. Die Urtheile haben an sich nur die Wahrheit eines Zeichens, und subjectiv und an sich ist der Verstand nur vermöge seines Wesens, als Verstand wahr, aber in Beziehung auf die Gegenstände seiner Erkenntniß wird er eigentlich wahr genannt.

Juxta quod est intelligendum, quod cum veritas dicatur de re, dicatur etiam de propositione et de intellectu. Veritas primo modo dicta, non est veritas formaliter sed quasi materialiter vel fundamentaliter. — Veritas autem propositionis non est nisi veritas signi; veritas autem intellectus, vel actus intelligendi, vt est quaedam res in intellectu subiectiue existens, non est nisi sua entitas, qua veritate omnis actus intelligendi est verus. Sed in comparatione ad obiectum dicitur intellectus verus, quia apprehendit rem sic esse sicut ipsa est. — Est ergo primum verum et cui primo competit veritas; sed rem esse apprehensam sic esse sicut ipsa est, est conditio obiecti *conformiter se habentis*, *secundum esse intellectum ad suum esse reale.* Ergo talis conformitas est veritas, *hoc autem non est aliud quam relatio eiusdem ad se ipsum secundum esse apprehensum et secundum esse reale. Ex quo concluditur quod veritas est ens rationis*, quia illud quod attribuitur rei solum secundum esse intellectum est ens rationis. Ibid. §. 14.

Dicendum est ergo aliter, quod veritas formaliter dicta non est in rebus, sed in intellectu, *non quidem subiectiue*, *sed obiectiue tantum.* —

Dico

Dico autem formaliter, quia veritas ſumta materialiter vel fundamentaliter, bene eſt in rebus. — Per idem patet quod veritas non eſt in intellectu ſubiectiue, quia quicquid eſt in intellectu ſubiectiue, eſt res vera, et non ratio tantum, veritas autem eſt ens rationis. — Relinquitur ergo quod veritas ſit intellectu obiectiue, non quidem ſicut obiectum cognitum principaliter, *ſed vt quidam modus conueniens rei, vt eſt cognita.* Ibid. qu. 6. §. 9. 10. 11.

§. 30.

Die Vorſtellungen des **Durand** über die Art der Uebereinſtimmung zwiſchen den Begriffen und ihren Gegenſtänden, enthielt nicht allein viel Wahres, ſondern es war auch eine gewiſſe Relativität der Wahrheit, von dem Thomiſtiſchen Lehrbegriffe, wenn man für denſelben, wie ich oben (§. 15.) bemerkte, nicht tiefere Gründe aufſuchte, ſchwerlich abzuhalten. Es ſtimmten daher mehrere Schüler des Thomas in vielen Stücken dem Durandus bey, indem ſie ſich noch darauf ſtützten, daß die Handlung des Verſtandes nur in ſofern wahr genannt werden könne, als ſie auf einen Gegenſtand bezogen würde, nicht wiefern man ſie auf den Verſtand ſelbſt beziehe, und daß ein wahrer Satz, wenn ſich ſein Gegenſtand verändre, zu einem falſchen werden könne.

Dominici de Flandria Metaph. VI. qu. 23. Soncinas Metaph. VI. qu. 16. Javellus Metaph. VI. qu. 13. Gabr. Vasquez Diſp. I. P. 1. Diſp. 76. c. 1. Relativität der Wahrheit, iſt

ist ebenfalls bey den Scholastikern nicht dasjenige was die neuern darunter verstehen. Letztere nennen die Wahrheit relativ, wiefern sie glauben, daß es bloß von der innern Einrichtung oder Beschaffenheit eines denkenden Subjects abhänge, daß eine Erkenntniß wahr oder falsch sey, daher die Wahrheit eines solchen Wesens nur für dasselbe, nicht für jedes anders eingerichtete Wesen gültig wäre. Jene Scholastiker aber nennen die Wahrheit relativ, wiefern sie einem Gegenstande, nur in Beziehung auf einen Verstand; einem Verstande, nur in Beziehung auf einen Gegenstand beygeleget werden könne. Die Wahrheit ist also bey ihnen bloß daher etwas relatives, weil sie solche nicht auf die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der ersten Gesetze des Denkens zurückführen. Diese Art von Relativität ist mit dem Dogmatismus sehr wohl vertragbar, weil, auch ohne die wechselseitige Beziehung, in den Begriffen sowohl als in den Objecten, der Grund zur Wahrheit liegt. Ohne jene Beziehung sind sie nur nicht der Form nach wahr, wohl aber dem Inhalte nach, und diese Wahrheit kommt ihnen nothwendig zu.

§. 31.

Allein andre, an deren Spitze Capreolus stand,*) hielten die Wahrheit doch für etwas absolutes, indem sie richtig einsahen, daß ein Urtheil an sich nothwendig wahr oder falsch seyn müsse, und daß ihm eine solche Wahrheit zukomme, selbst wenn es auch in der Wirklichkeit keinen Gegenstand finde; so wie der Satz wahr sey: die Chimäre ist ein Ding.

Auch

Auch waren die Vertheidiger der Relativität der Wahrheit unter einander zerfallen, als sie die Frage aufgeworfen hatten: ob jene Relation bloß rational, oder ob sie auch real gedacht werden müsse.**)

*) Capreolus Sent. I. Dist. 19. qu. 3. concl. 3

**) Suarez Metaph. Disp. VIII. Sec. 2. §. 3 et 4. Mendoza Disp. de Anima IX. Sect. 3. Subsect. 1.

§. 32.

Hätte man alle Wahrheit auf die ewigen und nothwendigen Gesetze des Wahren zurückgeführt und es begreiflich gemacht, wie der Verstand gleichen Gesetzen mit den Dingen überhaupt unterworfen sey; so würde sich hier der Streit leichter haben entscheiden lassen, indem nun jeder Begriff und jedes Urtheil wiefern sie jene Gesetze genau befolgten, an sich, und wenn selbst in der Wirklichkeit kein solches Subject vorhanden wäre, nothwendig wahr seyn müßte, und hieraus würde man die nothwendige Uebereinstimmung zwischen den nothwendig wahren Urtheilen und ihren Gegenständen haben ableiten können. Allein so nahe man oft dem entscheidenden Punkte war, so verfehlte man ihn doch, und selbst so scharfsinnige und gründliche Metaphysiker, als Fonseca und Suarez, waren nicht im Stande das rechte Ziel zu treffen. Dennoch erwarb sich der Letztere das nicht geringe Verdienst, die mannichfaltigen Ansichten welche dieser Gegenstand damahls gewährte, aufzustellen, wodurch

durch er die Untersuchung über die Wahrheit, zu einer der interessantesten in seiner Metaphysik erhob.

§. 33.

Daß nur eine Uebereinstimmung in der Vorstellung, keine wesentliche Aehnlichkeit zwischen dem Verstande und der erkannten Sache nöthig wäre, und daß doch die Wahrheit der Erkenntniß nicht bloß vom Gegenstande, und der Beziehung auf denselben abhängen müsse, das erkannten diese Philosophen wohl, und wußten auch, daß die entgegengesetzte Meinung, weder der Sinn des heil. **Thomas**, noch des Aristoteles gewesen war. Auch hatten sie den **Aegidius**, **Cajetan Ferrarius** und mehrere auf ihrer Seite. Allein Deutlichkeit war eine zu seltne Gabe der Scholastiker, als daß man sie hier selbst bey einem Suarez oder Fonseca erwarten konnte, daher auch durch Beyde der Knoten nicht aufgelößt wurde.

Fonseca Metaph. IV. 2. qu. 6. Sect. 8. Denique illud intelligendum, conformitatem hanc non esse accipiendam pro conformitate in essendo, cum inter res veras et intellectum saepe magna sit difformitas et dissimilitudo in essendo, sed in repraesentando. Quo sensu docet Aristoteles L. III. de anima c. 8.

Suarez Disp. VIII. Sec. I. §. 3. et 6. Consistit ergo, (veritas) in quadam repraesentatione intentionali, qua scilicet fit, vt intellectus per actum vel iudicium ita percipiat rem, sicut in se est. Atque ita haec conformitas, est debita quaedam proportio et habitudo inter perceptio-

nem

nem intellectus et rem perceptam, quae proportio recte explicatur illis verbis, quod res cognita ita repraesentatur seu iudicatur sicut in se est; quibus non comparatur res ipsa cognita, ad se ipsam in se, vt Durandus ait, sed comparatur cognitio ipsa ad rem cognitam, in ratione repraesentantis et repraesentati. Suarez will hier den Durand wegen der oben §. 28. bemerkten Stelle widerlegen, allein Durand scheint an der andern Stelle §. 29. keine Vergleichung der Sache mit ihr selbst, sondern nur eine Beziehung zwischen dem Begriffe und dem begriffenen Dinge zu verlangen. Der Ausdruck: conformitas in repraesentando consistit in hoc, quod repraesentans repraesentat rem sic esse, sicut ipsa est, war allerdings undeutlich und verdiente Vorwürfe. Allein daß er etwas anderes sagen sollte, als: daß der Verstand einsehen müsse, daß er gerade dieses, und kein anderes Ding, unter diesem Begriffe denke, möchte ich von dem sonst sehr tief denkenden Manne nicht behaupten. Durand sahe die Unmöglichkeit einer eigentlichen Vergleichung der Vorstellung mit dem Gegenstande außer derselben, wohl ein, und wollte vielleicht hier nur bestimmter sagen, daß es der Verstand in sich selbst erkennen müsse, daß er in diesem Begriffe gerade dieses und kein anderes Ding denke. Mißverstand konnte er übrigens durch seine Darstellung leicht veranlassen. Allein einem solchen ist Suarez auch auf der entgegengesetzten Seite ausgesetzt. Mendoza glaubte übrigens den Durand wegen seiner objectiven Uebereinstimmung zu widerlegen wenn er Disp. de anima IX. S. 1. §. 4. sagt: Respondeo, veritatem esse conformitatem actus cum re secundum se, non vero in esse obiectiuo formaliter, quia esset idem ac dicere: veritatem esse con-

conformitatem actus ad ſe ipſum quia eſſe obiectiuum formaliter eſt ipſe actus. Eigentlich trift dieſer Einwurf den Durand nicht, denn die Handlung des Begreifens und Urtheilens ſtimmt mit dem Gegenſtande nicht weiter überein, als wiefern ſie auf das Object bezogen wird. Hierdurch aber wird ein Begriff ſelbſt ein Gegenſtand des erkennenden Verſtandes. Der Fehler des Durand liegt vorzüglich darinnen, daß er nur Wahrheit dem Weſen nach (formaliter) da zugeſtehet, wo Erkenntniß der Uebereinſtimmung iſt, wo man einſiehet, dieſer Begriff, dieſes Urtheil, ſtellt dieſen und keinen andern Gegenſtand vor, wodurch die Begriffe und Urtheile nothwendig Objecte des erkennenden Verſtandes werden. Daß der Verſtand vermittelſt der Worte, als der Zeichen denkt, rechtfertigt ſeine Theorie.

§. 34.

Daß die Wahrheit der Erkenntniß, dem Dinge außer der Erkenntniß nichts hinzuthue, daß aber eine nothwendige Begleitung (concomitantia) des Dinges außer dem Verſtande, zu ſelbiger gehöre, mittelſt welcher das Ding ſich alſo verhalte wie es im Verſtande gedacht werde, das war faſt alles was Suarez und Fonſeca angaben, ohne auf den weitern Grund der Möglichkeit einer Uebereinſtimmung zu ſehen.

Fonſeca l. c. Lib. IV. c. 2. qu. 2. Suarez l. c. Sec. II. §. 5. ſqq. 12. ſqq. 18.

§. 35.

Wie ſchwer es überhaupt im ſcholaſtiſchen Zeitalter war, ein Syſtem vor Mißdeutungen, eine

Schule vor innrer Trennung zu sichern, das zeigt sich an den Nachfolgern des heil. Thomas auch da, wenn sie zu der Frage kommen: ob auch den einzelnen Begriffen, oder ob bloß den Urtheilen Wahrheit zukommen könne. Ihr tiefdenkender Lehrer war hierüber, wie wir oben gesehen haben, nach scholastischer Art sehr deutlich gewesen, und er mochte wohl nicht erwartet haben, daß seine künftigen Ausleger über seinen Sinn zweifelhaft seyn könnten. Allein da Durand die Wahrheit der Begriffe von den Gegenständen ganz abhängig gemacht hatte, indem der Begriff nur in Beziehung auf ein bestimmtes Ding, außer demselben wahr seyn konnte, und die Einsicht in dieses Verhältniß er schlechterdings zur Wahrheit forderte; so konnten die Freunde seiner Meinung den bloßen Begriffen keine Wahrheit zugestehen, und sahen sich auf diese Weise bisweilen genöthigt, den Sinn des englischen Vaters zu umgehen. Cajetan, der spitzfindige Ausleger des Thomas von Aquin, hatte durch übermäßiges Distinguiren die Sache nur noch schwieriger gemacht, dagegen Capreolus, Ferrarius, Soncinas und Fonseca im Sinne des englischen Vaters den bloßen Begriffen auch Wahrheit beylegten. Sie stützten sich hierbey, seiner Aeußerung gemäß, vorzüglich darauf, daß schon wahre Begriffe vorhanden seyn müßten, wenn wahre Urtheile möglich seyn sollen. Suarez hingegen zeigte, wie beyde Meinungen nach der eigentlichen Vorstellung des heil. Thomas einander nicht entgegenständen,

und seiner Auslegung trat auch der scharfsinnige Mendoza bey.

Durandus erkläret sich hierüber nicht ganz deutlich; allein die Hauptideen seines Systems leiden keine andere Erklärung. Hervaei Quodlibeta III. qu. 1. art. 2. 3. Caietani Comment. in primam Summae Theolog. Thomae Aquinat. I. qu. 16. art. 2. Cajetan sagt hier eigentlich nichts mehr als was Thomas auch sagt, und ich glaube, daß ihn Suarez fälschlich beschuldigt, er wolle den bloßen Begriffen die Wahrheit absprechen. Er scheint sie ihnen nur in sofern nicht zugestehn zu wollen, als die Uebereinstimmung mit dem Object im bloßen Begriffe nicht eingesehen wird (in actu exercito). Der Verstand, sagt er, erkenne nur in den Urtheilen (in componendo et diuidendo) das Wahre; allein in wiefern ein bloßer Begriff so beschaffen sey, daß zwischen ihm und einem Objecte eine solche Uebereinstimmung gefunden werden könne; kommt ihm auch eine Art Wahrheit (in actu ſignato) zu, die nur im bloßen Begriffe nicht für eine solche erkannt werde. Aliud eſt loqui de intellectu in actu ſecundo, et aliud de intellectu in quantum cognoſcens; et ſimiliter aliud eſt loqui de veritate illius, et aliud de veritate iſtius. Ad veritatem nempe intellectus in actu ſecundo, non plus requiritur, quam ad veritatem ſenſus in actu ſecundo. Vnus et intellectus et ſenſus in actu verus dicitur vt quaedam res vera, quando cognitio aſſimilatione ad cognitum informatur. *Ad veritatem autem intellectus, vt cognoſcens eſt, exigitur quod veritas ſit in eo vt eſt cognoſcens, hoc autem non eſt niſi ſit in eo vt cognita.*

ta. — Cognoſcere conformitatem ſui ad cognitum, contingit dupliciter, in actu ſignato et in actu exercito. *Cognoſcere conformitatem in actu ſignato, eſt cognitionem terminari ad relationem conformitatis; cognoſcere vero conformitatem in actu exercito, eſt cognoſcere aliquid in ſe, vt conforme cognito.* — Et quare hoc ſolum eſt dicere et cognoſcere verum in actu exercito, ſolus intellectus componens et diuidens cognoſcit et dicit verum. Et verum in actu exercito, eſt in ſolo intellectu componente et diuidente, vt cognitum et dictum in cognoſcente et dicente. Caietan. l. c. Da in den Urtheilen an und für ſich, nur die Einſtimmung und der Widerſtreit der Begriffe, nicht die eigentliche Uebereinſtimmung mit dem Gegenſtande unmittelbar eingeſehen wird, wie dieß nur der Fall iſt, wenn man aus richtigen Gründen das Urtheil für wahr hält; ſo ſcheint es auffallend, wenn die Scholaſtiker die ſonſt jeden kleinen Unterſchied aufzuſuchen pflegen, über dieſen nicht unwichtigen Umſtand hinweg ſehen. Allein da ſie über die allgemeine Gültigkeit der Denkgeſetze keine Zweifel hegten; ſo war es natürlich, daß dieſer Umſtand ihnen nicht auffiel. Sie wollten eigentlich ſagen: der Verſtand ſiehet nur durch Urtheile ein, daß einem Subjecte ein Prädicat zukomme oder nicht zukomme, weil nur in den Urtheilen die Nothwendigkeit einer ſolchen Verbindung oder Trennung eingeſehen werden kann, wegen welcher das Urtheil mit den darin gedachten Gegenſtänden übereinſtimmen muß. Dieß iſt in bloßen Begriffen nicht möglich, wiefern ſie nicht auf Objecte bezogen werden. Beziehet man ſie aber auf ſolche; ſo fällt man ſchon ein Urtheil über ſie. Fonſeca l. c. qu. 6. Sec. 4.

et 5. Thom. Aquin. Comment. in libr. 1. de Interpretat. lect. 3. Capreolus I. dist. 19. qu. 3. art. 1. Suarez l. c. Sec. 3. §. 19. Mendoza Disp. de anima IX. Sec. 2.

§. 36.

Wenn aber auch die Meinungen über das, was die Wahrheit im Verstande sey, sich noch ziemlich ausgleichen ließen; so blieb man doch über die Frage, was die Wahrheit in den Dingen wäre, noch sehr getheilt. Nach des heil. Thomas und seiner frühern Schüler Vorstellung, war jedes Ding wahr, wiefern es seiner Idee in dem göttlichen Verstande entsprach, und diese Wahrheit fügte also dem Dinge nichts hinzu. Allein bey einer simpeln Antwort konnten sich die Scholastiker selten beruhigen, und wußten daher auch hier manche spitzfindige Unterscheidung auszudenken. Capreolus und einige spätere Thomisten, Soncinas und Javellus, meinten, daß die Wahrheit doch eine ganz eigene, absolute und reale Eigenschaft in den Dingen seyn müsse, die der Verstand von den Dingen selbst unterschiede. Auch hier gingen sie nicht auf die nothwendigen Gesetze des Dinges zurück, wodurch sie allein die Frage glücklich aufgelöst haben würden und es sagten nun andere: Wahrheit thut doch dem Dinge die Beziehung auf irgend einen möglichen oder wirklichen Verstand hinzu. Ob man nun schon hierauf die Antwort gab, daß doch Dinge wahr seyn könnten, ohne daß sie in diese Beziehung träten, ohne daß sie gedacht würden; so drang man

doch

doch immer nicht bis auf den Grund hindurch. Gott ist von Ewigkeit wahr, sagte man, und will man sich auf seinen ewigen Verstand und dessen Ideen beziehen; so sind auch diese in Gott, weil die Dinge wahre Dinge sind.

Capreolus l. c. Concl. 3. Soncinas Metaph. VI. qu. 17. Jauellus de Transc. c. 5.

§. 37.

That aber Wahrheit keine innre oder äußere Bestimmung, auch keine Relation dem Dinge hinzu, was blieb noch übrig als die Frage aufzuwerfen, ob sie nicht eine Verneinung hinzuthue? Aureolus hatte schon längst also argumentirt und gesagt, es sey ein Ding nicht dadurch wahr, daß es mit einem Verstande übereinstimme, sondern bloß dadurch, daß es von jeglichem andern Dinge unterschieden wäre. Ein wahrer Stein sey ein solcher, der von allem was nicht Stein wäre, unterschieden sey, nicht ein solcher der mit einem Verstandsbegriffe gedacht werden könne. Wenn wir von einer Sache sagten, sie sey wahr, so beriefen wir uns auch weder auf den göttlichen Verstand, noch auf einen Verstand überhaupt, sondern wir dächten bloß die Verneinung des Gegentheils. Wahres Gold sey also darum wahr, weil es kein falsches wäre. — Aureolus sahe also richtig ein, daß es hier auf das Wesen des Dinges ankomme, und in sofern hatte Mendoza recht, wenn er sagte, die Meinung des Aureolus

reolus enthalte zwar Wahrheit, nur wäre sein Ausdruck zu sehr abweichend.

Aureolus Sent. I. Dist. 19. art. 1. et 2. Mendoza Disp. Metaph. VII. Sec. I. §. 3.

§. 38.

Zu diesen drey verschiedenen Meinungen gesellte sich noch die vierte, welche vorzüglich Cajetan aufgebracht hatte. Wahrheit, sagte er, komme dem Dinge, wenigstens dem erschaffenen nur durch eine äußere Benennung zu, welche dasselbe von der Wahrheit im göttlichen Verstande, wiefern es den Ideen desselben nachgebildet — erhalte. Ob nun gleich diese Vorstellung aus dem oberflächlichen Begriffe der Wahrheit fast hervorzugehen schien; so traten doch, wie es immer zu gehen pflegt, wenn man nicht von Grund aus philosophirt, der Schwierigkeiten eine große Menge hervor, und Aristoteles und Augustin, Avicenna und Anselmus, ja der englische Vater selbst standen ihr entgegen. Denn die Wahrheit sollte ja nichts Zufälliges von etwas Aeußerm Abhängiges, sondern sie sollte etwas in dem Dinge selbst seyn.

Nulla est in rebus formaliter veritas, sed imitatiue seu adimpletiue respectu intellectus diuini, et causaliter respectu nostri intellectus, speculatiui. Si nullus esset intellectus, nulla res vera — Res omnes dicuntur dupliciter bonae, intrinsece et extrinsece. *Verae autem dicuntur extrinseca denominatione.* Caietan. l. c. q. 16. a. 6.

§. 39.

§. 39.

Wäre man auf die ewigen Gesetze des Wahren zurückgegangen; so würden alle diese verschieden scheinenden Meinungen sich leicht ausgeglichen haben. Allein daß dieß in so geraumer Zeit, und von so manchem scharfdenkenden Metaphysiker, selbst lange nach dem scholastischen Zeitalter nicht geschahe, beweist nicht nur, wie nachtheilig eine vernachlässigte Zergliederung der ersten Begriffe den Wissenschaften werden kann, sondern es zeigt auch sichtbar, mit welchen Schwierigkeiten der menschliche Verstand zu kämpfen hat, ehe er fähig ist seine ersten Principien zu ergründen. Fonseca, Suarez und mehrere, waren gewiß der Auflösung sehr nahe, aber der unglückliche Genius der Metaphysik hielt sie stets von ihrem Ziel zurück. Die transcendentale Wahrheit, sagte Suarez, ist das innre reale Wesen des Dinges selbst (entitas realis ipsius rei). Sie thut also dem Dinge nichts Innres, weder etwas Absolutes noch Relatives, weder etwas das seiner Natur nach, oder bloß im Verstande davon verschieden wäre, hinzu. Dabey ist aber der Verstandsbegriff mit der Sache verknüpft, in welcher sie vorgestellt wird oder werden kann, und dieß ist die eigentliche Meinung des Thomas und seiner Schule. Jedem realen Dinge kommt Wahrheit zu, wiefern es geschickt ist mit einem Verstande conform zu werden. Denn jedes Ding stimmt wenigstens mit dem göttlichen Verstande, als dem Maaßstabe alles Wahren überein.

Fon-

Fonseca l. c. Sec. 9. et 10. Veritas quae proprie ad hanc disputationem pertinet, est conformitas rerum cum intellectu diuino, h. e. cum rationibus formalibus ipsarum, quae sunt in mente diuina. — Suarez l. c. Sec. 7. §. 23. sqq. 31.

§. 40.

Zwey angesehene Metaphysiker Gabriel Vasquez und Hurtatus von Mendoza wollten indessen doch, daß die Wahrheit dem Dinge nur durch die von außen abgeleitete Benennung zukomme, und dieser Meinung schenkte auch Daniel Stahl und Jacob Thomasius Beyfall. Der letztere sagte ausdrücklich: die Wahrheit sey in eigentlicher Bedeutung keine Affection des Dinges, und er setzte sie daher ebenfalls in die bloße Uebereinstimmung mit einem Urtheile, so wie Stahl das Ding bloß darum wahr genannt wissen wollte, weil es erkennbar wäre.

Vasquez Disp. LXXVII. c. 4. 5. Mendoza Disp. Metaph. VII. Sec. 1. Stahl Metaph. p. 303. Thomasii Metaph. c. 5. Vasquez und Mendoza unterscheiden sich jedoch dadurch, daß der erstere nach seiner Neigung für den Durand, die Wahrheit für eine Relation im Verstande erklärt, welche Meinung Mendoza l. c. §. 6. bestreitet. Er meint, und wie ich glaube, nicht ganz unrichtig, daß sowohl Vasquez als auch Molina, der dieser Meinung auch zugethan war, den Grund der Beziehung für die Beziehung selbst nähmen. Allein Durand unterschied doch wirklich die formale Wahrheit von der fundamentalen. Uebrigens sagt Mendoza

doza richtig: Relatio rationis pendet ab actuali cognitione, qua intellectus vnum refert ad aliud, sed veritas non ita pendet, *quia est in rebus ante illam reflexam relationem* l. c. §. 6. Indessen ist doch seine eigene Meinung ähnlichen Vorwürfen ausgesetzt. Denn ist ein Ding nur wahr, vermöge einer von außen abgeleiteten Benennung, welches doch Mendoza §. 17. ausdrücklich behauptet; so ist ebenfalls in dem Dinge, an und für sich betrachtet, keine Wahrheit. Stahls eigentliche Gedanken siehet man in seinen Quaest. logic. P. I. qu. 9. 10. et 11. Dem Durand und Vasquez gemäß, sprach auch er den bloßen Begriffen die Wahrheit ab, und sagte, es sey in ihnen nur etwas was da fähig wäre, ein wahres Urtheil hervorzubringen. Dieß gelte anstatt der Wahrheit (instar veri), und auf diese Weise wären auch alle Dinge wahr. Für diese Meinung stimmten mehrere der spätern Scholastiker oder sogenannten reinen Peripatetiker.

§. 41.

Christoph Scheibler in allem was metaphysische Genauigkeit betraf, vor den mehresten Mitgliedern seiner Schule ausgezeichnet, beschäftigte sich auch hier mit sorgfältiger Zergliederung der Begriffe, die ihn aber mehr zum Suarez und zu den ältern Scholastikern, als zu seinen Zeitgenossen Daniel Stahl, Vasquez und ihrem Anhange führten. Transcendentale Wahrheit, sagte er, schließt das Wesen des Dinges in sich, und kann daher, weil sie nichts Besonderes (peculiarem entitatem) an dem Dinge bezeichnet, auch dem Wesen des Dinges, weder auf eine

eine absolute noch relative Weise, etwas hinzuthun. Eben so wenig können wir aber, wenn wir genau reden wollen, sie für eine bloße Beziehung im Verstande erklären. Denn sie wird nicht von etwas außer dem Wesen abgeleitet, und kommt daher auch dem Dinge nicht durch eine äußere Benennung zu. Sie kann aber negativ erläutert werden, so wie es Aureolus gethan hat, und ist alsdenn ebenfalls nichts anders, als das Wesen des Dinges selbst, in wiefern von demselben jede Selbstdichtung, jeder bloße Anschein verneint werden muß. Uebereinstimmung mit dem Verstande sagt nichts mehr, als daß ein Ding so und nicht anders sey, als es seinem Wesen nach gedacht werden muß. Dieß bezieht sich zunächst auf den göttlichen, abgeleiteter Weise auf den endlichen Verstand, und so ist z. B. wahres Gold, dasjenige was Gott und Mensch für Gold erkennet. In Ansehung des göttlichen Verstandes ist ein Ding demselben jederzeit gemäß, in Ansehung des endlichen aber, der zwar die Dinge nicht stets, nicht immer richtig denkt, kommt ihm jedoch die Möglichkeit zu richtig gedacht zu werden (conformitas aptitudinalis).

Metaph. I. lib. 1. c. 9.

§. 42.

Die Scholastiker haben auch mehrere Untersuchungen über die Frage angestellt, ob das Wahre eher in dem Dinge als im Verstande wäre. Das Wahre, sagte man, ist Gegenstand des Verstandes, es ist

ist etwas Allgemeines und kann mit dem Dinge selbst convertirt werden. Man muß es also der Verstandshandlung vorhergehend (a priori) denken. Allein weil Aristoteles die Wahrheit eigentlich im Verstande gesetzt hatte, und viele, wie wir oben gesehen haben, sie dem Dinge nur durch äußere Benennung beylegten; so traten mehrere zur Gegenparthey. Hier wußten sich nun diejenigen gut zu helfen, welche die Wahrheit in die Möglichkeit setzten einem Verstande conform zu werden. Denn nun ging diese Möglichkeit dem wirklichen Denken des Dinges vor. Im göttlichen Verstande als der Quelle der Möglichkeit, mußten die Begriffe den Dingen in der Wirklichkeit vorhergehen, (§. 12. 13.) und auf diese Weise blieb also die Ewigkeit der Wahrheit gedeckt.

§. 43.

Wenn die Scholastiker einen Begriff zergliederten, so pflegten sie gewöhnlich ihre Untersuchung auch auf den entgegengesetzten zu verbreiten, und so hatten sie auch den Begriff der Falschheit oder Unwahrheit in nähere Betrachtung gezogen. Der heil. Thomas selbst hatte hierzu eine Untersuchung in seiner Summa bestimmt und gesagt, daß zwar in Beziehung auf den göttlichen Verstand und an sich, kein Ding falsch oder unwahr sey. Allein es könne ein Ding doch falsch genennet werden, theils in Rücksicht dessen was ihm nicht zukomme, theils wiefern es fähig sey von sich eine falsche Meinung zu erregen; oder

so

so wie ein Kunstwerk, das dem Ideale des Meisters nicht entspräche.

Res quidem simpliciter falsa dici posset, per comparationem ad intellectum a quo dependet. — Dependent autem ab intellectu diuino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsae simpliciter et secundum se, in quantum deficiunt a forma artis. — Sic autem in rebus dependentibus a Deo, falsitas inueniri non potest per comparationem ad intellectum diuinum — Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsae, non simpliciter, sed secundum quid. — Et sic dicitur: res esse falsa quae nata est facere de se opinionem falsam. Summa I. qu. 17. art. 1. Mendoza macht l. c. Sec. II. §. 25. einige treffende Bemerkungen über das Falsche an den Kunstwerken.

§. 44.

Die Unwahrheit oder Falschheit lag also nicht in dem Dinge selbst, womit man auch der allgemeinen und metaphysischen Wahrheit widersprochen haben würde, sondern sie hatte ihren Grund in einer falschen Vorstellung von dem Gegenstande. Hieraus entspann sich die Untersuchung: ob und wiefern Unwahrheit in den bloßen Begriffen und sinnlichen Anschauungen liegen könne, oder ob man sie nur in den Verknüpfungen und Trennungen des Verstandes suchen müsse. Das erstere behaupteten einige neuere Scholastiker, und stützten sich, neben dem Aristoteles, vor-

vorzüglich in Ansehung der sinnlichen Vorstellungen, auf den heil. Thomas. Nach dessen Systeme konnten zwar die Sinne nicht falsch genennet werden, wiefern sie nicht urtheilten, auch nicht wiefern sie die Vorstellungen bloß auffaßten; allein in sofern als ihre Vorstellungen mit den Gegenständen selbst nicht genau zusammenstimmten, wurden sie für falsch erkannt. Dieß waren sie also nicht an sich, sondern zufälliger Weise, so weit sie vermöge der mangelhaften Organen die sinnlichen Formen nicht genau auffassen konnten, und auf diese Weise die Sachen bisweilen anders überlieferten, als sie an sich wären.

Dicendum quod falſitas non eſt quaerenda in ſenſu, niſi ſicuti ibi eſt veritas. Veritas autem non ſic eſt in ſenſu, vt ſenſus cognoſcat veritatem, ſed in quantum apprehenſionem veram habet de ſenſibilibus. Quod quidem contingit eo quod apprehendit res vt ſunt, vnde contingit falſitatem eſſe in ſenſu, ex hoc quod apprehendit res aliter quam ſint. Sic autem ſe habet ad cognoſcendum res in quantum ſimilitudo rerum eſt in ſenſu. — Circa propria ſenſibilia ſenſus non habet falſam cognitionem, niſi per accidens, et in paucioribus ex eo ſcilicet, quod propter indiſpoſitionem organi non conuenienter recipit formam ſenſibilem. —

Dicendum quod ſenſum affici, eſt ipſum eius ſentire, vnde per hoc quod ſenſus ita nunciant ſicut afficiuntur, ſequitur quod non decipiamur in iudicio, quo iudicamus nos ſentire aliquid, ſed ex eo quod ſenſus aliter afficitur interdum quam res ſit; ſequitur quod nunciet nobis aliquan-

quando rem aliter quam ſit. Ex hoc fallimur per ſenſum circa rem, non circa ipſum ſentire. Summa l. c. art. 2. — Suarez Diſp. IX. Sec. 1. §. 2.

§. 45.

Andre Scholaſtiker fanden indeſſen die Unwahrheit in der zweyten Operation des Verſtandes einzig und allein, und zu ihnen gehörten außer **Albrecht dem Großen** und **Aegidius von Colonna**, **Ferrarius**, **Fonſeca**, **Suarez** und mehrere Thomiſten, welche den eigentlichen Sinn des Stagiriten und des engliſchen Vaters beſſer zu treffen meinten. Es hatte auch der letztere die Unwahrheit eigentlich doch nur in die falſchen Urtheile geſetzt, und man ſagte daher: Falſchheit oder Unwahrheit iſt Mißſtimmung zwiſchen einem Urtheile und der beurtheilten Sache, und daher auch nur in Urtheilen zu finden. Bloßen Begriffen und ſinnlichen Vorſtellungen kommt ſie nicht anders als nur metaphoriſch zu. Ein Ding kann zwar anders vorgeſtellt werden als es an ſich iſt, aber nicht in dem bloßen Acte des Vorſtellens, weil hier nicht geſagt wird, daß dieſe Vorſtellung die Vorſtellung dieſes oder jenes Dinges ſey. Die bloße Handlung ſtellt das Ding entweder vor wie es iſt und vorgeſtellt werden kann, oder es iſt gar die Vorſtellung dieſes Dinges nicht. Die Scotiſten hatten hier noch in ihrem Syſteme die einfachen Begriffe, in welchen keine Unwahrheit liegen konnte.

Albertus M. de anima III. c. 5. Aegidii Quodl. IV. qu. 7. Ferrarius contra gentiles I. c. 59

c. 59. Fonseca Metaph. IV. 2. qu. 6. Sec. 5. Suarez Metaph. Disp. IX. — Thomae Aq. Summa qu. 17. art. 3. Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Vnde circa quod quid est, intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero vel diuidendo potest decipi, dum attribuit rei, cuius quidditatem intelligit, aliquid, quod eam non consequitur vel quod ei opponitur.

§. 46.

Das einleuchtend Wahre jener Meinung schien derselben den Beyfall vieler angesehenen Lehrer zu verschaffen. Allein nun blieb die große Frage zu entscheiden, worin der Grund der Möglichkeit liege, daß der Verstand irren könne, über welche sich die Scholastiker nie vereinigen konnten. Zwar hatte Aristoteles gesagt, es könne der Grund überhaupt sowohl in den Gegenständen als in dem Verstande liegen. Allein das erstere sey falsch, indem sich unser Verstand gegen die aller bekanntesten Gegenstände der Natur, wie das Auge der Fledermaus zum Lichte des Tages verhalte. Ob nun gleich der Stagirit den Grund des Irrens in die Schranken des erkennenden Subjects zu setzen schien, so waren doch Boëthius, Averroes, Alexander von Hales und selbst Albrecht der Große für eine mittlere Meinung geneigt gewesen, indem sie glaubten, daß zwar im Verstande der wichtigste Grund des Irrens liegen könne; allein daß

doch

doch auch bey manchen Gegenständen die Ursache in diesen aufgesucht werden müsse.

§. 47.

Vielleicht durch seinen Lehrer Albrecht den Großen verführt, war auch der heil. Thomas dieser Meinung beygetreten, und suchte solche bey seinen Auslegungen der Aristotelischen Metaphysik, so viel wie möglich, annehmlich darzustellen. Einige Gegenstände, sagte er, haben einen zu geringen und unvollständigen Grad des Seyns, und sind daher an sich nicht genug erkennbar; als die erste Materie, die Bewegung, die Zeit, u. s. w. Andre sind an sich im höchsten Grade erkennbar, weil sie auf eine sehr vollkommne Weise wirklich sind, und hierhin gehören die unkörperlichen und unveränderlichen Wesen. Da diese nun von uns am wenigsten erkannt werden können, so muß der Grund hiervon in unserm Verstande zu finden seyn. Die Seele, als die unterste unter den Verstandswesen hat, weil sie auch mit einem materiellen Körper verknüpft ist, eine vorzügliche Neigung und Fähigkeit zu der Erkenntniß der sinnlichen Gegenstände, obgleich diese an sich, wegen ihrer Materialität, weniger erkennbar als die geistigen Wesen sind.

Thomae Aquinatis Comment. in Lib. II. Metaph. Arist. Sec. 1. Sic potest contingere, quod veritas sit difficilis ad cognoscendum, vel propter defectum qui est in ipsis rebus, vel propter defectum qui est in intellectu nostro. Et quod quantum ad aliquas res, difficultas contin

gat in cognoſcendo veritatem ipſarum rerum ex parte earum patet. Cum enim vnumquodque ſit cognoſcibile, in quantum eſt ens actu, illa quae habent eſſe deficiens et imperfectum, ſunt ſecundum ſe, ipſa parum cognoſcibilia, vt materia, modus et tempus, propter eſſe eorum imperfectionem. — Sunt autem maxime cognoſcibilia ſecundum naturam ſuam, quae ſunt maxime in actu, ſcilicet entia immaterialia et immobilia, quae tamen ſunt maxime nobis ignota. Vnde manifeſtum eſt, quod difficultas accidit in cognitione veritatis, maxime propter defectum intellectus noſtri. — Sic igitur cum anima humana ſit vltima in ordine ſubſtantiarum intellectiuarum, minime participat de virtute intellectiua. Et ſicut ipſa quidem ſecundum naturam, eſt actus corporis, eius autem intellectiua potentia non eſt actus organi corporalis, ita habet naturalem aptitudinem ad cognoſcendum corporalium et ſenſibilium veritatem, quae ſunt minus cognoſcibilia ſecundum ſuam naturam, propter eorum materialitatem.

§. 48.

Nun hatte aber **Duns Scotus**, dem ſchon das große Verdienſt zukam die natürliche Erkenntniß des Wahren gegen **Heinrichen von Gent** gedeckt zu haben, auch jetzt nach ſeiner Art deutlich gezeigt, daß der Grund, warum ein Ding unerkennbar wäre, nicht in ihm ſelbſt liegen könne, indem es ſonſt ſelbſt von einem unendlichen Verſtande, nicht erkannt werden könnte. Er ſuchte alſo den Grund alles Irrthums in

in den Mängeln der Fähigkeiten des denkenden Wesens auf und seine Ausleger Anton Andreas, Major, Hugo Cavellus, Mauritius und mehrere seiner Schüler, hatten diese Meinung, die man auch dem Aristoteles mit Recht beyzulegen glaubte, sehr richtig vorgetragen.

Ergo erit comparando istas res ad quemcunque intellectum: consequens est falsum respectu intellectus diuini. Da oppositum huius, s. quod difficultas cognoscendi eas, ex parte rei, non respectu cuiuslibet intellectus, sed respectu alicuius seu nostri. Tunc cum istae substantiae sint eaedem ad quemcumque intellectum comparentur; sequitur quod non est difficultas ex parte ipsarum, sed ex parte intellectus nostri, cui comparantur. Idem, non est difficultas ex parte rei, in illo quod immediate consequitur rem secundum quod res est; sed cognoscibilitas statim consequitur ens, secundum quod ens, quia per idem est ens et cognoscibile. Duns Scoti Quaest. subtiliss. qu. 3. §. 26.

§. 49.

So überzeugend aber auch der Beweis des Scotus seyn mochte, so wollte doch die Schule der Thomisten, die es dem subtilen Lehrer nie vergessen konnte, daß er seinen Scharfsinn so oft gegen den englischen Vater angewendet hatte, ihm kein Gewicht einräumen und blieb daher der Meinung des Thomas getreu, die sie hin und wieder zu erläutern suchte. Es giebt, sagte man, in Ansehung der Erkenntniß

dreyerley Gattungen der Dinge. Einige, als die immateriellen und unveränderlichen Wesen, sind zu vollkommner Natur und zu erhaben für unsern Verstand, als daß wir sie genau erkennen sollten, andre sind zu unvollkommne Dinge (tenuis entitatis), als die erste Materie, die Verhältnisse; noch andre, als die Sinnenwesen und deren Accidenzien, halten das Mittel zwischen beyden. Die Schwierigkeit die erstern und letztern zu erkennen, liegt offenbar in der Unvollkommenheit des Verstandes. Allein bey den Dingen der zweyten Art, rühret sie auch zum Theil von den Dingen selbst her. Jene sind an sich sehr wohl erkennbar, diese aber führen die Schwierigkeit erkannt zu werden, wegen ihres unvollständigen Wesens in sich selbst. Die Sonne z. B. muß am ersten sichtbar seyn, und wenn wir sie daher wegen ihres Glanzes nicht erkennen, so liegt der Grund hiervon in der Schwäche des Gesichts. Allein ein Gegenstand, der im Schatten stehet, kann wohl an sich sichtbar seyn, nur nicht wenn er wegen des Schattens, nicht gesehen werden kann.

Fonseca l. c. lib. II. c. 1. qu. 1. Sec. 2. 3. 4. ist hierüber sehr ausführlich.

§. 50.

Im Ganzen genommen sagte auch Suarez nichts mehr als was die Thomisten auch sagen wollten, daß nehmlich die Schwierigkeit in einem Mißverhältnisse zwischen dem Verstande und den Gegenständen

der

der Erkenntniß liegen müsse. Allein immer blieben die Schranken des Verstandes der Grund dieser Mißstimmung. Denn entspräche der menschliche Verstand dem vollkommnen Ideale eines erkennenden Wesens: so würde kein Ding außer der Gränze seiner Erkenntniß liegen, und ihm würde alles gleich leicht erkennbar seyn. Allein die Thomisten nahmen zu wenig Rücksicht auf den Maaßstab aller Erkenntnißkraft, und sahen bloß auf den endlichen Verstand, daher sie die Schwierigkeiten zum Theil in den Gegenständen selbst gegründet fanden.

Suarez l. c. Disp. 9. Sect. 3. §. 8. Mendoza würde vielleicht der Auflösung näher gekommen seyn, indem er sagt: (Disp. Metaph. VII. Sect. 2. §. 27.) Difficultas autem veritatis attingendae semper oritur ex imperfectione potentiae, quae si esset omnino perfecta, non posset decipi. Er hält sich aber zu wenig bey diesem wichtigen Gegenstande auf.

§. 51.

Es kam indessen die Lehre des Scotus in der Leibnitz-Wolfischen Philosophie wieder empor, welche, ohne an den ersten Erfinder zu denken, alle Irrthümer des Verstandes von den Schranken des Erkenntnißvermögens ableitete. In ihr drang man auch bis zu den einfachsten und allgemeinsten Merkmahlen des Wahren hindurch. Denn die Cartesianer, als sie das System ihres Lehrers methodisch zu behandeln suchten, nahmen zwar die Lehre von der metaphysischen Wahrheit in dasselbe auf. Allein zur weitern

Auf-

Aufklärung konnten sie wenig oder gar nichts beytragen, indem ihnen ein großes Hinderniß im Wege stand, da Descartes die Wesen der Dinge von dem gleichgültig freyen Willen Gottes abhängen ließ. Wenn daher auch Sperlette sagte, daß es ein ewiges und unverletzliches Gesetz sey, vermöge welches jedem Dinge sein eigenthümliches Wesen zukomme, daher dasselbe nothwendig wahr, d. h. dasjenige seyn müsse, was es selbst wäre: so blieb doch dieses Gesetz immer zufällig oder bedingt, weil er dasselbe seinem Systeme gemäß von Gottes unbedingter Willkühr bestimmen ließ.

Clauberg Ontosophia §. 152. sqq. Sperlette Metaph. nou. qu. 1. Sec. 6. art. 1.

§. 52.

Wolf selbst hatte zwar in seiner deutschen Metaphysik den Begriff der Wahrheit viel zu enge bestimmt, indem er sie durch eine Ordnung in den Veränderungen der Dinge erklärte, nach welchem Begriffe nur veränderlichen Dingen Wahrheit zukommen konnte. Dieß mochte in der Folge dem großen Manne selbst aufgefallen seyn, daher er in seiner lateinischen Ontologie diese Definition dahin abänderte, daß er sagte, die transcendentale Wahrheit sey die Ordnung desjenigen was in einem Dinge wäre. So manches Gute nun auch in dieser Erklärung liegen mochte, so war sie doch keinesweges einleuchtend, und vielleicht dunkler als es je eine in der Scholastik gewesen

sen war, zumahl wenn man sich an den Wolfischen Begriff der Ordnung erinnerte.*) Dieß offenbarte sich auch in dem Fortgange seiner Gedanken deutlich, da er in dem Beweise für den Satz von der metaphysischen Wahrheit der Dinge, die Ordnung kaum hineinziehen konnte, sondern ihn bloß darauf gründete, daß in jedem Dinge alles was in und an demselben gedacht werden könne, durch das Gesetz des Widerspruchs und zureichenden Grundes bestimmt sey.**)

*) Wolfs deutsche Metaph. §. 142. Ontologia §. 495. Die Scholastiker würden sehr bald gefragt haben, wie man nach diesem Begriffe falsches Gold von dem wahren unterscheiden sollte, da in dem falschen doch auch eine Ordnung zu finden seyn müsse.

**) Ontolog. §. 497.

§. 53.

Auf diesem Wege kam Wolf zu der Bemerkung, daß in jedem Dinge Wahrheit sey, wiefern es durch die ersten Principien der Dinge bestimmt wäre, welchen Gedanken **Alexander Gottlieb Baumgarten**, der tiefdenkendste aller Wolfianer, glücklich auffaßte und daher die metaphysische Wahrheit, in die Uebereinstimmung eines Dinges mit den höchsten Gesetzen der Erkenntniß oder den allgemeinsten Erkenntnißgründen setzte.

Baumgartens Metaph. §. 68.

§. 54.

Ohnstreitig giebt diese Erklärung den Grund der metaphysischen, so wie der logischen Wahrheit an, indem sich auch aus ihr alle die Streitigkeiten, welche die Scholastiker Jahrhunderte hindurch hierüber führten, glücklich entscheiden lassen. Metaphysische Wahrheit bestehet darin, daß ein Ding dasjenige ist, was es ist, und nichts anders. (Wahres Gold ist dasjenige was nichts anders als Gold ist.) Dieß aber ist ein jedes Ding nur allein durch sein Wesen, weil es durch dasselbe als ein solches Ding möglich ist. Man siehet daher, wie richtig Scheibler und Suarez urtheilten, wenn sie die Wahrheit in dem Wesen der Dinge suchten (§. 39. 41.). Dadurch aber daß ein Ding nichts Widersprechendes enthält, ist ein Ding überhaupt möglich; dadurch daß es dem Satze der Identität unterworfen ist, kann es ohne Widerspruch nichts anders seyn, als was es ist, obwohl ein veränderliches Ding zu etwas anderem werden kann. Falsch Gold, wäre daher Gold, was nicht das Wesen des Goldes hätte, es wäre also ein widersprechendes Ding.

§. 55.

Weil aber das Ding vermöge seines Wesens eben dasjenige ist, und nichts mehr als was es ist; so thut die Wahrheit dem Dinge nichts hinzu, wie Thomas Aquinas richtig bemerkte. Dennoch ist sie etwas Reales in dem Dinge selbst. Denn die Uebereinstimmung mit dem Gesetze des Widerspruchs

und

und der Identität, findet sich in dem Dinge, und Capreolus und mehrere Thomisten (§. 36.) hatten dahero recht geurtheilt, wenn sie jedes Ding für an sich, und absolut wahr erklärten, nicht bloß relativ, wie Durandus meinte, nicht durch eine von außen abgeleitete Benennung, wie Cajetan, Vasquez, Mendoza und mehrere glaubten (§. 29. 38. 40.).

§. 56.

Durch die Verneinung alles desjenigen was nicht zu dem Wesen des Dinges gehört, kommt zwar dem Dinge nichts hinzu; allein Aureolus hat doch in sofern recht, daß ein Ding wegen seiner Wahrheit von allem was nicht dieß Ding ist, unterschieden werden und jegliche Fiction von ihm verneint werden muß. (§. 37.)

§. 57.

Es können auch dadurch, daß ein Ding keinen Widerspruch enthält, seine Merkmahle in Gedanken mit einander verknüpft werden, worin der Grund seiner Denkbarkeit liegt. Es kommt ihm also die Möglichkeit zu, mit einem Verstandsbegriffe übereinstimmend zu seyn (conformitas aptitudinalis), und es ist vermöge derselben schon an sich wahr, ohne daß es gedacht wird. Weil aber der göttliche Verstand uneingeschränkt gedacht werden muß; so müssen wir ihn auch ein vollkommen richtiges Denken aller möglichen Dinge beylegen; und so ist jedes wahre Ding

ganz so beschaffen, wie es in jenem unendlichen Verstande gedacht wird. Auf diese Weise bleibt die Lehre des heil. Thomas unverletzt, daß jedes Ding wahr ist, wiefern es so ist, wie es der Verstand Gottes denkt, indem es sich dieser ganz nach seiner innern Möglichkeit vorstellt.

§. 58.

Weil aber überhaupt jene höchsten Gesetze, auf welchen die Wahrheit aller Dinge beruhet, auch die allgemeinsten Gesetze der Erkenntniß sind; so stimmen metaphysische und logische Wahrheit nothwendig überein. Denn metaphysisch wahr ist dasjenige, was diesen Gesetzen gemäß ist; was aber diesen Gesetzen gemäß gedacht wird, ist logisch wahr. Das logisch Wahre wird also so gedacht, wie es metaphysisch wahr ist, und es drückt also die scholastische Erklärung des Wahren überhaupt, nur eine Eigenschaft der logischen Wahrheit aus, denn es folgt aus ihr die Uebereinstimmung zwischen dem Verstande oder seinen Gedanken, und den Gegenständen seines Denkens.

§. 59.

Hieraus lassen sich nun auch die Streitfragen entscheiden, welche die Schulphilosophie über die Wahrheit der Begriffe und Urtheile vielfältig untersucht, nie aber ganz aufgelöst hat. Denn es ist nun an sich alles logisch wahr, was ohne Widerspruch gedacht wird, und in sofern sind nicht nur, wie Scotus

tus lehrte, (§. 20.) alle einfache Begriffe wahr, sondern es kommt auch logische Wahrheit jedem Begriffe zu, der keine einander aufhebenden Merkmahle enthält. Allein da hieraus noch nicht eingesehen werden kann, daß ein logisch wahrer Begriff, der Begriff von dieser oder jener Sache sey, oder daß von ihm gewisse Prädicate ausgesagt, andre von ihm verneint werden müssen; so ist Wahrheit als Einsicht in die Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, oder auch als Erkenntniß der logischen Wahrheit eines Begriffs selbst, nur durch Urtheile (in componendo et diuidendo) möglich, und ihnen kommt also die logische Wahrheit auf eine ganz vorzügliche Weise zu, wie dieß der heil. Thomas und mehrere Glieder seiner Schule lehrten.

Druckfehler.

S. 17. Z. 5. asiatisch l. ascetisch
— 22. letzte Z. verdankte l. verdankt
— 38. Z. 8. erhoben l. erhalten
— 41. — 20. cogitato, sine contradictione etc. l. cogitato sine contradictione, majus cogitari non potest sine contradictione.
— 59. — 19. kein l. keine
— 74. — 11. sich jene l. jene
— 160. — 10. darinne l. darin
— 161. — 11. es l. er
— 187. — 14. wie l. nie
— 200. — 24. Folge der Dinge l. Folge der Sünde
Ebend. ist in **) einzurücken: Contra Julianum I. §. 25. 33. De peccato originali §. 46. Contra Fortunatum disp. 1 et 2.
S. 206. Z. 17. würde l. wurde
— 223. — 11. durch sie l. durch jene
— 244. — 23. geschehen l. geschehe
— 249. — 29. dem l. den
— 259. — 21. Cajetan Javellus, l. Cajetan, Javellus,
— 262. — 15. Sententiis Petri l. Sententias Petri
— 271. — 13. Cajetan Ferarius l. Cajetan, Ferarius
— 279. — 24. intellectus, speculatiui. l. intellectus speculatiui.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Eberstein, Wilhelm Ludwig Gottlob <<von>>,

Natürliche Theologie der Scholastiker nebst Zusätzen über die Freyheitslehre und den Begriff der Wahrheit bey denselben

Leipzig 1803

Ph.sp. 231 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043093-3